



**ITESO**  
Universidad Estatal  
de Hidalgo

**ELBA NOEMÍ GÓMEZ GÓMEZ**  
COORDINADORA



# **AGENTES Y LAZOS SOCIALES**

**LA EXPERIENCIA DE  
VOLVERSE COMUNIDAD**



# AGENTES Y LAZOS SOCIALES

**LA EXPERIENCIA DE  
VOLVERSE COMUNIDAD**



# AGENTES Y LAZOS SOCIALES

## LA EXPERIENCIA DE VOLVERSE COMUNIDAD

**ELBA NOEMÍ GÓMEZ GÓMEZ**  
COORDINADORA



**JALISCO**  
GOBIERNO DEL ESTADO



INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

Biblioteca Dr. Jorge Villalobos Padilla, SJ

---

Gómez Gómez, Elba Noemí (coord.)

Agentes y lazos sociales : la experiencia de volverse comunidad / Coord. de E.N. Gómez Gómez ; pról. de G. Morfín Otero ; epílogo de D. Carbajal López.-- Guadalajara, México : ITESO, 2015.

280 p.

ISBN 978-607-9361-95-2

1. Iglesia y Problemas Sociales – Guadalajara, Jalisco – Historia. 2. Iglesia y Problemas Sociales – México – Historia. 3. Comunidades Eclesiales de Base – Guadalajara, Jalisco – Historia – 1946-2000 – Tema Principal. 4. Comunidades Eclesiales de Base – Guadalajara, Jalisco – Historia – Siglo XX. 5. Comunidades Eclesiales de Base – México – Historia – 1946-2000. 6. Comunidades Eclesiales de Base – México – Historia – Siglo XX. 7. Participación Social – Guadalajara, Jalisco – Historia. 8. Participación Social – México – Historia. 9. Educación y Promoción Popular – Guadalajara, Jalisco – Historia – 1946-2000 – Tema Principal. 10. Educación y Promoción Popular – Guadalajara, Jalisco – Historia – Siglo XX. 11. Educación y Promoción Popular – México – Historia – 1946-2000. 12. Educación y Promoción Popular – México – Historia – Siglo XX. 13. Desarrollo Comunitario – Guadalajara, Jalisco – Historia – 1946-2000 – Tema Principal. 14. Desarrollo Comunitario – Guadalajara, Jalisco – Historia – Siglo XX. 15. Desarrollo Comunitario – México – Historia – 1946-2000. 16. Desarrollo Comunitario – México – Historia – Siglo XX. 17. Sociología Urbana. I. Morfín Otero, Guadalupe (pról.) II. Carbajal López, David (epílogo) III. t.

---

[LC]

361. 80972352 GOM [Dewey]

---

Diseño original: Danilo Design

Diseño de portada y diagramación: Beatriz Díaz Corona J.

Este libro es producto de la investigación “Agentes y lazos sociales: reconstrucción del tejido social en Polanco” con clave JAL-2010-07-146807. Financiado por el Fondo Mixto CONACYT y Gobierno del Estado de Jalisco.

1a. edición, Guadalajara, 2015.

DR © Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)  
Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO,  
Tlaquepaque, Jalisco, México, CP 45604.  
[www.publicaciones.iteso.mx](http://www.publicaciones.iteso.mx)

ISBN 978-607-9361-95-2

Impreso y hecho en México.

*Printed and made in Mexico.*

# *Índice*

PRÓLOGO / María Guadalupe Morfín Otero	7
INTRODUCCIÓN	15
<b>I. LO QUE ENMARCA, DA SENTIDO</b>	
LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE. AGENTES EN EL PROCESO DE MOVILIDAD SOCIAL DE LOS SECTORES POPULARES / Elba Noemí Gómez Gómez, Humberto Salguero, Sofía Cervantes Rodríguez y Antonio Sánchez Antillón	25
LOMAS DE POLANCO. DEL DESENCANTO AL ENCANTAMIENTO DEL ESPACIO / Elba Noemí Gómez Gómez, Olivia Penilla, Arlette Vaca y Betsabé Pérez	51
CONCIENCIA, PODER Y ESPERANZA EN LA IGLESIA DE LOS POBRES: ENTREVISTA A UN SACERDOTE DIOCESANO IMPULSOR DE LAS CEB / Elba Noemí Gómez Gómez	83

## **II. TEMÁTICAS EMERGENTES**

ANÁLISIS Y CONTRASTE DE LOS IDEALES DE TRES FUNDADORES Y TRES HEREDEROS DE LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE / Antonio Sánchez Antillón	<b>101</b>
--	------------

LA SOLIDARIDAD. MATICES DE VINCULACIÓN / Sofía Cervantes Rodríguez	<b>149</b>
---	------------

LA DIMENSIÓN PEDAGÓGICA DE LAS EMOCIONES SOCIALES EN LOS PROYECTOS ALTERNATIVOS / Elba Noemí Gómez Gómez	<b>171</b>
---	------------

COMPASIÓN SIN JUSTICIA. LOS LÍMITES DE LA EXPERIENCIA POLÍTICA EN LOMAS DE POLANCO / Jaime Torres Guillén	<b>199</b>
--	------------

## **III. NARRACIÓN DE UNA VIVENCIA PASTORAL**

AMIGOS SOLIDARIOS / Pedro Humberto Arriaga Alarcón, SJ	<b>255</b>
--	------------

## **IV. EPÍLOGO**

REFLEXIÓN FINAL / David Carbajal López	<b>273</b>
--	------------

ACERCA DE LOS AUTORES	<b>277</b>
-----------------------	------------

## ***Prólogo***

MARÍA GUADALUPE MORFÍN OTERO\*

Comencé a leer este libro por el final, por el hermoso texto de Pedro Arriaga, SJ, un himno a la fraternidad vivida en comunidad, ¿dónde más?, y volvieron a abrirse viejos sentimientos. Los llamamos a veces cicatrices, pero son más que una herida. Son también un manantial. Quizá por eso, mientras escribo ahora corren algunas lágrimas. Ya cumplidos mis 60 años.

Anduve por ahí, es cierto, unos años, por esas calles de Lomas de Polanco, de mi ciudad, Guadalajara. No había terminado mis estudios de abogada, en la Universidad de Guadalajara. Tenía cerca de 20 años, era 1974. Poco antes, los jesuitas se habían cambiado de Puente Grande, Jalisco, de un comfortable seminario rodeado de jardines y hermosas vistas a un río —que no estaba tan contaminado—, a una colonia entonces muy periférica en Guadalajara, al final de la avenida 8 de Julio, pasando la colonia Echeverría, que estaba cerca de la avenida Lázaro Cárdenas, y también al final de la avenida Colón, al lado de la cual había entonces profundos canales de agua en los que varias veces mi vocho amarillo estuvo a punto de ahogarse porque si llovía de noche no se veía nada. Ramón Mijares, SJ, fue el líder de ese cambio. Él, a quien había conocido en Roma, cuando hacía su doctorado en Espiritualidad

/\* Es abogada y maestra en Literaturas del Siglo XX por la Universidad de Guadalajara. Se ha desempeñado como Ombudsman del estado de Jalisco, comisionada para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres en Ciudad Juárez y como titular nacional de la Fiscalía Especial para los Delitos de Violencia contra las Mujeres y Trata de Personas (Femitra). Es escritora y consultora independiente especializada en los temas de derechos humanos, democracia y procesos de paz.



y yo incursionaba en la Gregoriana como la alumna más chiquita de la universidad, en un plan de estudios intenso de solo un año.

Luego, la amistad con Ramón se reforzó, pues mi hermano Carlos (Patacho) entró como novicio y fue su maestro de novicios en esa etapa de su formación. Cuento una anécdota curiosa: la ayuda que mi mamá brindó a la instalación de los jesuitas en la Calle 14 de Lomas de Polanco, se tradujo no solo en hacer los cojines de una rústica sala que aún hasta hace poco sobrevivían sino que llegó al extremo de desprenderse de una buena cocinera y linda persona, Licha Espíndola, y convencerla de que pasara mejor a trabajar al noviciado; así no peligrarían las tempranas vocaciones por cuestión de alimento. Ramón Mijares bromeaba a veces diciendo que estaba más agradecido por la llegada de Licha a la Compañía que por la del mismo Patacho.

Han pasado tantos años; Lomas de Polanco ya no es periférica ni tan marginal como lo era entonces; Licha reposa ya en la paz de Dios; su hija Lety se casó felizmente con el “Tabaco”, hermano jesuita que dejó el convento y regresó a su natal Tabasco donde han hecho una hermosa familia. Patacho llegó a ser, hasta hace muy poco, provincial de los jesuitas en México. No creo que Ramón repita su broma a estas alturas tan convencido, por más alivio que le haya traído tener una buena cocinera en aquellos tiempos de mudanza: en todo caso, Licha supo y Patacho ha sabido nutrir el proyecto de Ignacio de Loyola a su manera y en su tiempo.

Fueron pocos años los que estuve en esas calles: hasta 1976 y quizá un poco más, casi hasta el final de un movimiento popular vivido en la colonia, poco antes de la negociación final del problema del alcantarillado con el presidente municipal Guillermo Reyes Robles.

De eso hice mi tesis de abogada: *Análisis de legislación urbana, el caso Lomas de Polanco en Guadalajara*, con un capítulo relativo a ese movimiento reivindicativo: la movilización social en dicha colonia, contra unas obras de urbanización del Consejo de Colaboración Municipal de Guadalajara. Esta institución, vinculada al ayuntamiento, constituía una fórmula ideada para hacer obras públicas (agua, dre-

naje, banquetas, pavimentación) cuya realización correspondía a los fraccionadores, según la Ley de Fraccionamientos entonces vigente. Guadalajara vivió entre 1940 y 1970 fuertes procesos de migración rural a urbana, y esto hizo necesario legislar sobre los fraccionamientos populares, pero era ley incumplida.

En la práctica, los terrenos para vivienda eran promocionados y vendidos por los fraccionadores, quienes incumplían muchas de sus promesas y empezaban a recibir ganancias al vender con un contrato de promesa de venta nada más. La ley ordenaba no vender sino hasta que el ayuntamiento hubiera recibido las obras ya terminadas.

Casi con todo vendido de manera anticipada, y recibido oficialmente el fraccionamiento por la administración municipal, en vez de que el ayuntamiento aplicara las fianzas a los fraccionadores por lo incumplido, por las obras mal hechas o insuficientes, cobraba las obras pero a los colonos, vía el Consejo de Colaboración Municipal, con citatorios tramposos y peores mañas para simular asambleas donde ellos mismos las aprobaban. Los colonos se las veían difíciles para pagar puntuales las letras de sus terrenos, pues en algunos casos estaban en procesos de autoconstrucción de su vivienda; por eso, veían llegar el cobro municipal como una afrenta. De esta manera resumo un constante proceder que se repitió en más de 70 fraccionamientos populares estudiados por mí y sobre todo por Margarita Sánchez Van Dyck, que en torno a esta forma de urbanizar hizo su tesis doctoral en Psicología Social en la Escuela de Altos Estudios de París, y que fue colaboradora del noviciado en Lomas de Polanco en sus inicios.

Los años que estuve cercana a Lomas de Polanco como aprendiz de abogada dejaron una marca, una huella, una forma de pronunciar un “nosotros” social que antes no había acabado de deletrear. Lomas de Polanco fue para mí un pasaje de entrenamiento para conocer un mundo de injusticias contra el pobre, las y los pobres. Pobreza de recursos, aclaro, pues enorme riqueza en muchos otros sentidos había. Mi marca fue una cicatriz; una huella de la impotencia vivida al intentar aliviar tanto dolor: el de tantos expulsados por el abogado del frac-

cionador —un tipo cínico este abogado, que alguna vez visité en sus oficinas— por no haber pagado sus letras; el del doble cobro indebido por parte del ayuntamiento por las obras de alcantarillado; el de tantos embargados por no haber pagado sus letras a las tiendas de electrodomésticos donde habían comprado refrigerador, estufa y otros utensilios para su hogar. Yo era solo una muchachita que quería ser solidaria y no encontraba las herramientas para hacer de su tarea jurídica algo que dejara huella justa. Por eso llamé a un buen abogado para ayudarme con la tarea, Manuel Bailón Cabrera. Los buenos abogados no se quiebran, me decía a mí misma, pero yo me quebré muchas veces. No me alcanzaba a consolar ni el amor de mi familia ni el afecto de la gente de la colonia. Algunos nombres de esa etapa siguen presentes en la memoria de la gratitud: Miguel y Marina, Manuel y Tere, Elías y Esther, el flaco Rafael, Jorge, tantas chicas, Lourdes, y las demás hermanas de María Reparadora, Orfa María (en la colonia vecina de La Longaniza), doña Virginia y Consuelo, los Cedillo, los jesuitas, ordenados, y los novicios, todavía desordenados; Ramón Mijares como maestro de novicios, Hugo Zermeño, que fue quien me llamó pidiendo ayuda, desde su papel de coordinador de las Comunidades de Base Cristianas, Pedro Arriaga y Javier Torres Nafarrate, entonces jesuitas recién ordenados. Recuerdo a párrocos como Cándido, en la parroquia de María Magdalena, y a otro ya mayor. Años después conocí al párroco Nacho Virgen, en la parroquia de La Asunción, y a Alfredo López Casanova, amigo escultor y pintor, seglar, para cuya *Vía de la Cruz* en esta última parroquia escribí los poemas de cada estación.

Pero mi historia con Lomas de Polanco es mucho más que algo que duele. Es también, como dije, un manantial. Un manantial es una forma de consuelo. Y claro que consoló ese proceso vivido en comunidad, consistente en haber tramitado un amparo colectivo con la ayuda de Manuel Bailón y la firma de más de 500 familias que confiaron en nosotros contra el injusto cobro, y haber logrado, a pesar de la derrota en un juzgado federal (sumada a las tantas derrotas en juicios mercantiles

contra los colonos desalojados), una negociación aceptable con un alcalde sensible. Ya no estaba yo recorriendo las calles cuando esto se celebró, pero el manantial fluyó y fluye. Me regaló una mirada, es decir, un aprendizaje de la mirada. El prodigio de conocer la bondad de tantas personas de primera mano. Personas que abrían la puerta de su casa y de su afecto, lleno de bendiciones. Fui también muy feliz en Lomas de Polanco.

Desde entonces, gracias a ese aprendizaje, al conocer y recorrer zonas urbanas populares, leo, interpreto, traduzco, entiendo. Por años seguí en cercanía con el Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario (IMDEC) fundado por mi querido amigo Carlos Núñez, y luego trabajé como consultora en temas de derecho urbano en Jalisco, sobre todo, y en Colima, para mitigar los efectos de la desigualdad social que hace inhumanas nuestras ciudades. Siempre con equipos interdisciplinarios donde volví a encontrarme con Margarita Sánchez Van Dyck y conocí a personas muy valiosas como Rosa Luz Mejía, Diana Ortega, María Eugenia Verduzco, arquitectas algunas, psicólogas sociales otras, con quienes estudié e hice propuestas para la incorporación de ejidos al desarrollo urbano, entre otros proyectos.

Luego, en 1997, inicié un camino oficial como defensora de derechos humanos, y seguí trabajando desde ese enfoque lo relacionado con los derechos de los pobladores de la urbe: las explosiones del 22 de abril de 1992 en Guadalajara, las víctimas del transporte público urbano, los basureros en funciones en la zona metropolitana de Guadalajara, el cuidado de las zonas de recarga de mantos acuíferos, la civilizada relación de la policía y demás autoridades con los pobladores (el no a las detenciones arbitrarias, a la tortura, a los patrullajes con militares), fueron temas de mis recomendaciones como ombudsman de Jalisco.

Lomas de Polanco fue abrevadero fecundo cuando recorrí las calles de Ciudad Juárez, o las de Tapachula, para entender cómo los trazos de una ciudad pueden hacer insegura la vida de las mujeres. Para subrayar que la seguridad no es cosa solo de patrullas y policías sino sobre

todo de alumbrado, centros comunitarios a la mano, rutas de camión completas, parques y plazas habitados por los vecinos, calles por donde se pueda transitar para acudir en auxilio. Es cosa de iluminar la vida pública, y no solo con los focos del alumbrado sino con el compromiso ético de servir al recibir el mandato, cualquier mandato de gobierno en México. De servir cumpliendo con la Constitución, que es lo que realmente nos constituye como pueblo y nos da cohesión.

Desde antes de Lomas de Polanco, pero en buena parte gracias a la experiencia vivida, escribo poesía. Concluyo esta presentación con esa estación de la *Vía de la Cruz* de Alfredo López Casanova, cuyos magníficos relieves estuvieron en la parroquia de la Anunciación y que esperamos vuelva pronto a estar expuesta de nuevo, allí, donde pertenece.

### **Decimocuarta estación**

#### **Jesús es sepultado**

Enterrarte fue tu certificación humana  
más plena aún que el nacimiento  
más asumida en su destino  
de fundirte con todo, vegetal o cordero,  
hacerte grano  
y desde ahí  
en el sepulcro virgen  
en la gruta oscura  
las piedras mover y conmoverlas  
hacer brotar la luz.  
Solo, finalmente,  
tu calvario cumplido,  
sin ángeles ni madre,  
sin amigos,  
los reinos de la muerte conociste.  
En una noche tuya  
los calabozos nuestros

tus ojos hirieron.  
Supiste de los siglos de ignominia  
de las cruces del pobre y la ceguera  
que levantó los muros divisorios  
atravesó tu reino  
hizo esclavos, amos,  
despojados, dueños.  
Y miraste a tu Polanco y te dolía  
la afrenta cotidiana  
la cárcel que se hizo  
para el que no puede pagar su libertad.  
Hemos sido vejados como ovejas  
en el matadero.  
Nuestra historia está aquí  
y fue pagada  
letra con letra  
en la oficina del fraccionador  
la ventanilla del ayuntamiento  
la obra de colaboración.  
Y seguíamos tan pobres  
y sin pavimento  
tan pobres y sin agua  
tan pobres y sin escrituras  
tan pobres y sin techo  
pues éramos lanzados cerro arriba  
por la mano mortal de la justicia  
ésa que sin titubeos  
discrimina al pobre y lo marca  
con el hierro de una sentencia fría.  
Ah, Señor nuestro, tantas cruces  
hemos vivido aquí y Tú las viste  
las tomaste contigo, las viviste  
en esa noche eterna y tenebrosa

de conocer la soledad total  
la desazón sin fin  
de no ser nada más que un hombre muerto.  
Te enterraron, Jesús, y no sabían  
que esa cueva lecho de tinieblas  
ese agujero de la madre tierra  
hundido en abandono  
sería la vasija  
femenina y sagrada  
donde germinaría  
en nuevo ciclo de vida  
la Resurrección.

Porque fue manantial, sigo escribiendo. Y agradezco haber sido parte,  
pequeña sin duda, pero parte de la historia que ahora se presenta.

## ***Introducción***

*Vos sos el Dios de los pobres,  
el Dios humano y sencillo,  
el Dios que suda en la calle,  
el Dios de rostro curtido,  
por eso es que te hablo yo  
así como habla mi pueblo,  
porque sos el Dios obrero,  
el Cristo trabajador.  
Vos vas de la mano con mi gente,  
luchas en el campo y la ciudad  
haces fila allá en el campamento  
para que te paguen tu jornal.*

LUIS ENRIQUE MEJÍA GODOY\*

Esta obra aborda, bajo distintas ópticas, la convergencia que se tejió en los años setenta, ochenta e inicios de los noventa del siglo XX, en Lomas de Polanco, colonia popular situada al sur de la ciudad de Guadalajara, entre las experiencias en educación popular, las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y la organización política, las cuales impactaron de manera diversa en la formación de actores sociales. El libro recupera las experiencias participativas de actores y colectivos de Lomas de Polanco en un diálogo abierto entre la conformación de lazos sociales y el desarrollo de la capacidad de agencia.

/\* Fragmento de “Tú eres el Dios de los pobres”, canción de la *Misa campesina*.



El tema tiene como antecedente algunas incursiones investigativas sobre agencia, agentes y ciudadanía, donde se coincide en la pretensión de dar voz a los actores sociales e ir más allá de lo reivindicativo y organizativo para preguntarse por los sujetos y sus circunstancias, por el sujeto colectivo frente a la problemática social, por las implicaciones y los saldos educativos; por la dimensión personal: los sueños, las utopías, la imaginación, las redes y los mundos de vida.

La posición ética que en este libro se postula tiene que ver con el reconocimiento de los sectores populares como sujetos activos con capacidades y potencialidades para enfrentar la propia situación, para participar, para organizarse y empoderarse desde el desarrollo de la capacidad de agencia; en este sentido, los proyectos alternativos juegan un papel de mediación a partir de la puesta en juego de una serie de recursos, estrategias e intercambios socioculturales.

El libro recupera los lazos sociales y la reconstitución del tejido social en Lomas de Polanco a partir de la acción conjunta entre comunidad, universidad, organizaciones políticas, sacerdotes y religiosas del llamado clero progresista. La colonia de Lomas de Polanco es un asentamiento humano que inicia a finales de la década de los cincuenta, pero su crecimiento poblacional fue por demás acelerado, llegando a los cuarenta mil habitantes en los años ochenta. Sus pobladores fueron principalmente migrantes que se asentaron en terrenos ejidales, desde donde se enfrentaron a múltiples retos: construir su casa, tratar de regularizar sus terrenos y conseguir la instalación de servicios públicos, lo cual los llevó a incursionar en la esfera pública desde diversas formas organizativas. Los promotores iniciales de dichos esfuerzos fueron religiosos jesuitas, religiosas de María Reparadora y sacerdotes diocesanos, quienes, en su pretensión de catequizar, pudieron escuchar que las demandas básicas tenían prioridad sobre los ritos y rezos. Este tema de la colonia se desarrolla con mayor amplitud en el capítulo 3 de esta obra.

El tipo de organización que se fue gestando tuvo como sustento un movimiento internacional nacido de la transformación que tuvo la iglesia católica a raíz de dos grandes eventos internacionales: el Concilio

Vaticano II y el encuentro de los obispos latinoamericanos en Medellín, Colombia. Las nacientes comunidades cristianas pretendían insertar el Evangelio desde la idiosincrasia y anhelos populares. Las comunidades cristianas se denominaron Comunidades Eclesiales de Base (CEB), en las cuales, al hacer una reflexión evangélica encarnada en los clamores y necesidades materiales de la gente, se fue vinculando el campo de lo religioso con el civil, de tal modo que fue ineludible pasar de un compromiso cristiano a un compromiso ciudadano, lo cual se tratará con mayor detalle en el primer y tercer capítulos de este libro.

Otro rasgo de la experiencia recuperada fue la construcción de proyectos alternativos como la cooperativa de consumo, la de panadería y la de servicios funerarios, entre otros. Asimismo, se implementaron proyectos educativos que pretendían el impulso cultural mediante la creación de una biblioteca, de grupos artísticos-culturales, una radio popular y eventos y proyectos diversos. Muchos fueron los jóvenes y adultos de los años ochenta que fueron formados como líderes.

Entre 1972 y 1973, el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) creó el Centro Polanco con el propósito de prestar servicios psicológicos a la colonia. Nació con el nombre de Central de Servicios de Psicología. Posteriormente perfiló sus actividades hacia la atención de cuestiones educativas, como el rezago escolar y los problemas de lectoescritura, pero en los últimos años retomó los servicios de apoyo psicológico y psicoterapéutico.

La obra tiene como antecedente inmediato la investigación “Agentes y lazos sociales. La reconstrucción del tejido social en Lomas de Polanco”, que tuvo como objetivo la recuperación de experiencias participativas de actores y colectivos en esta colonia, en la búsqueda de generar nuevas maneras de participación en la vida comunitaria.

La estrategia metodológica que se desplegó durante la pesquisa se inscribe en la metodología de corte interpretativo-cualitativo, ya que pretende recuperar la voz de los sujetos implicados en el estudio. Este planteamiento da cuenta de los procesos de significación, simbolización y comunicación; rescata la subjetividad del investigado y la del

investigador; por último, pretende acercamientos complejos a la realidad estudiada, y por ende, permite el uso de diversas estrategias de recolección de datos y la confluencia de distintos métodos. En esta línea nos apoyamos en el cruce de tres perspectivas metodológicas: la hermenéutica (en tanto la recuperación de las formas simbólicas); la participativa (en tanto que desde el principio y hasta el final del trabajo, el actor investigado es protagonista; y la histórica (desde la historia oral, que busca recuperar la voz de aquellos que no han sido tomados en cuenta en la historia oficial, de aquellos “héroes desconocidos”).

La investigación cualitativa no trabaja con la selección de alternativas sino con juegos de lenguaje abiertos a la irrupción de la información; se investiga lo que no se conoce y se busca el descubrimiento de estructuras de sentido. Como sugiere Michel Foucault (1994), aquí se pone en juego la capacidad del investigador para interrogar al discurso de la historia en cuanto a lo que dice y lo que quiso decir. No se trata entonces de acceder únicamente a las historias contadas sino a lo que no está contado, pero que se encuentra representado. Es aquí donde se acude a la hermenéutica en tanto que atiende al flujo de significados y simbolismos, sucediéndose en la interacción y la intersubjetividad, de cara a la memoria colectiva.

La hermenéutica profunda, como un marco que pone de relieve el hecho de que el objeto de análisis es una construcción simbólica, significativa que requiere una interpretación; reconoce la inserción de las formas simbólicas en contextos sociohistóricos; se parte del supuesto de que las construcciones simbólicas se estructuran internamente de diferentes maneras, y por lo tanto, son susceptibles de diversos métodos de análisis; y la inclusión de la ideología desde el reconocimiento multifacético del fenómeno social, del fenómeno sociocultural.

Por su parte, el interés principal de la historia oral es considerar lo subjetivo de la experiencia humana concreta y del acontecer social histórico como lo expresan los sujetos sociales. La historia oral ha venido a cubrir un vacío manifiesto en la historiografía contemporánea. Así, en las últimas tres décadas, un conjunto de puntos de partida

conceptuales, métodos de análisis y herramientas de investigación le han permitido a la historia oral consolidarse como una práctica de investigación científica y adquirir el perfil de un amplio movimiento de interacción académica y disciplinaria. El enfoque biográfico ha sido un decidido impulsor de la revaloración de los métodos cualitativos y ha propiciado su utilización y su enriquecimiento con el aporte de nuevos enfoques y perspectivas de análisis, básicamente, y en torno a lo que constituye su materia prima: la oralidad (Aceves, 1999).

En lo que a continuación se presenta, hay datos cuantitativos y narrativas que se combinan para lograr inferir las bases sociales de los lazos solidarios, de esperanza, emotivos, políticos, educativos y religiosos en Lomas de Polanco. La estrategia metodológica que está detrás de este trabajo tuvo diferentes etapas. Primero se realizó una investigación documental y entrevistas a informantes clave para elaborar mapas de actores involucrados en la historia recuperada. A los informantes clave se les preguntó, por un lado, datos generales: historia de la experiencia, actores principales, nombres de dirigentes más importantes, datos cronológicos, lugares, eventos, etc. La finalidad era acercarnos con un conocimiento mínimo de la realidad a indagar, tener por dónde empezar a desenmarañar la madeja, conformar la muestra con el fin de empezar a armar los mapas: una primera cronología de los hechos más importantes y un listado inicial de los fundadores más significativos, los dirigentes adultos, los dirigentes jóvenes. Todo ello junto con el primer avance del análisis sociohistórico, que consistió en una revisión documental de lo escrito sobre la experiencia. Los tópicos para el análisis sociohistórico fueron: migración e industrialización, conformación de los suburbios, autoconstrucción, movimiento social de la época, Comunidades Eclesiales de Base, organizaciones sociales de la región e historia de la colonia.

A partir de ahí, supimos que había dos generaciones de participantes de las CEB, dirigentes y herederos; que los fundadores más representativos fueron sacerdotes diocesanos, jesuitas y religiosas de María Reparadora; que las hermanas Reparadoras habían dejado el claustro

para ir a Lomas de Polanco; que los jesuitas habían trasladado su noviciado a la colonia; que aunque localizamos la participación de laicos comprometidos, estos no tuvieron continuidad. El número de jesuitas que nombraron los informantes clave era amplio, por lo cual nos dimos a la tarea de visitar los catálogos de los jesuitas entre los años de 1975 y 1993, para entresacar la lista de los religiosos de esta orden que habían estado en Polanco. Una dificultad que encontramos tiene que ver con el hecho de que, al trasladarse el noviciado a la colonia, se ubican muchos nombres de escolares novicios y maestrillos en Lomas de Polanco, pero solo algunos estaban asignados a ese apostolado.

Entonces se elaboraron los primeros mapas: de jesuitas, sacerdotes diocesanos, religiosas de María Reparadora, dirigentes adultos y dirigentes jóvenes, otros laicos participantes y de eventos históricos. A partir de ahí conformamos la muestra de la investigación, el referente empírico. Los participantes fueron clasificados en tres categorías: fundadores, dirigentes y herederos. De ahí se pasó a la siguiente fase, la elaboración de la muestra: doce fundadores (jesuitas, diocesanos, religiosas y laicos); 20 dirigentes y 30 herederos.

A partir de estos primeros mapas se afinó la estrategia metodológica:

- Completar el análisis sociohistórico.
- Diseño e implementación de historias de vida de los fundadores.
- Primer análisis. A partir de los resultados se reformuló la muestra de los dirigentes y herederos.
- Entrevistas a profundidad a dirigentes y herederos.
- Segundo análisis.
- Diseño e implementación de cinco grupos de discusión: la mutual de difuntos, el grupo cultural del festival de los domingos, un grupo de jóvenes, un grupo de fundadores y el equipo del Centro Polanco.
- Tercer análisis.
- Devolución de resultados a la comunidad a través del cortometraje *Alas para volar*. Se le entregaron los resultados preliminares al realizador, se convocó a un grupo representativo de los que habían

participado en la experiencia (incluía fundadores, dirigentes y herederos); los participantes elaboraron el guion del cortometraje y luego lo actuaron, en la edición se incluyeron entrevistas a tres investigadores. Después se convocó a exmiembros de las CEB a la devolución de resultados; asistieron alrededor de 200 personas. En el acto se presentó el cortometraje y se recogieron comentarios por escrito.

Este volumen presenta los resultados iniciales de la indagación. El supuesto que guía las distintas aportaciones contenidas en este texto se asocia con la idea de que los sujetos sociales, al enfrentarse de manera organizada a las problemáticas de su contexto, generan saberes, emociones, prácticas educativas, lazos sociales, valores, utopías, ideales y proyectos que en la práctica favorecen el desarrollo de la capacidad de agencia en una perspectiva personal y colectiva. El libro tiene la intención de mostrar algunos de estos saberes que en la comunidad de Lomas de Polanco se gestaron, como prueba de la capacidad que se desarrolla a partir de la conformación de relaciones sociales horizontales, comunicativas y democráticas que se viven en una comunidad.

Esta obra está estructurada en cuatro apartados. El primero “Lo que enmarca, da sentido”, se compone de tres capítulos y pretende ser un marco común para la ubicación de los textos correspondientes a las temáticas emergentes. En el primero de estos capítulos se presenta un encuadre histórico del surgimiento de las Comunidades Eclesiales de Base como respuesta a la orientación, por parte de la iglesia, a la opción preferencial por los pobres en Latinoamérica y su concreción en Lomas de Polanco. Mientras que en el segundo se aborda la historia y transformación de la localidad desde la perspectiva de los actores entrevistados, en tanto que en el tercero se ofrece la experiencia de uno de los principales impulsores de las CEB en la región y protagonista de lo acontecido en Lomas de Polanco.

El segundo apartado se denomina “Temáticas emergentes”. Está compuesto por cuatro trabajos de corte analítico, en los cuales se

presentan los resultados de la investigación. Ahí se abordan cuatro temáticas que denominamos emergentes, que son transversales a la indagación: los ideales, las emociones sociales y la vincularidad, las emociones sociales en los proyectos alternativos y el último que gira alrededor de la construcción de “lo político”.

El tercer apartado lo conforma el escrito que lleva como título: “Amigos solidarios”, de Pedro Arriaga, SJ, el cual ofrece una mirada eclesial de la vida comunitaria en Lomas de Polanco y la relación íntima que observa un pastor de la iglesia católica con su pueblo. Se trata de un jesuita que fue parte de los fundadores de la experiencia y el más nombrado por los entrevistados. El suyo es un trabajo literario poético, narrado en primera persona, donde el autor recupera su historia en la historia de los pobladores de la colonia que se implicaron en la experiencia. En su texto la memoria es invitada especial, pues alude al sostenimiento del vínculo a pesar de la distancia y el paso de los años, tanto en él como en los personajes de Polanco.

El cuarto apartado incluye un texto de David Carbajal López, quien a manera de epílogo presenta una reflexión acerca del desarrollo e impacto de las Comunidades Eclesiales de Base entre los habitantes de la colonia Lomas de Polanco.

Pues bien, el interés de este grupo de investigadores es dar cuenta del impacto en los mundos de vida y en la capacidad de agencia de aquellos que fueron protagonistas de la esfera pública en las décadas de los años setenta, ochenta y noventa del siglo XX; aquellos que con una adscripción local en el sur de la ciudad, tienen como referente a Lomas de Polanco. También dar cuenta de la conformación de las redes sociales, de los proyectos educativos de referencia y de su potencialidad autogestiva en nuevos proyectos.

## REFERENCIAS

Foucault, M. (1994). *Hermenéutica y sujeto*. Madrid: La piqueta.

## ***I. Lo que enmarca, da sentido***





## ***Las Comunidades Eclesiales de Base. Agentes en el proceso de movilidad social de los sectores populares***

ELBA NOEMÍ GÓMEZ GÓMEZ,  
HUMBERTO SALGUERO,  
SOFÍA CERVANTES RODRÍGUEZ  
Y ANTONIO SÁNCHEZ ANTILLÓN

El presente trabajo es un recuento documental en torno a las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y sus antecedentes; recupera las narrativas de los involucrados en la puesta en marcha de esta apuesta en la colonia Lomas de Polanco; da cuenta de manera somera de las diferentes influencias en una perspectiva de intervención socioeducativa y, finalmente, esboza algunas líneas de balance.

Este texto pretende ser un marco común para el conjunto de trabajos que componen el presente libro, los cuales abordan diversas aristas de esta experiencia que fue el centro de la investigación. Intencionalmente no profundizamos en las narrativas de los que fueron miembros de las CEB, dado que son el foco de los capítulos que componen el segundo apartado de esta obra.

Una gran parte de las organizaciones formadas en las décadas de los años setenta y ochenta, tanto en México como en América Latina, fueron impulsadas por el clero progresista, entre quienes destacaron los jesuitas por el papel que jugaron en el impulso a las CEB con su particular toque ignaciano y la influencia de la teología de la liberación. En el caso de la zona metropolitana de Guadalajara (ZMG), las experiencias más importantes de las CEB tuvieron lugar en las colonias de Santa Cecilia, Santa Margarita, el Colli y Lomas de Polanco, entre 1973 y 1975.

Estas expresiones no eran ajenas al conjunto de cambios que estaban sucediendo en el mundo en diversos ámbitos: culturales, artísticos, sociales y religiosos. Entre estos últimos, el Concilio Vaticano II constituyó un parteaguas en la iglesia católica, dado que no solo planteaba la transformación del oficio sacerdotal sino también del conjunto de prácticas del catolicismo. Este movimiento tuvo su origen en los señalamientos hechos a una iglesia apartada de la realidad de pobreza en que viven millones de personas en el mundo.

En 1959, el papa Juan XXIII abre los trabajos del Concilio Vaticano II y sienta las bases para la construcción de una iglesia cuya cualidad principal es el viraje hacia el Pueblo de Dios, es decir, a una opción preferencial por los pobres: “los marginados, excluidos, desechables, invisibles” (Richard, 1984, p.11). En 1965, el papa Pablo VI, con la clausura del concilio iniciado por su antecesor, inaugura el movimiento renovador más relevante de la iglesia católica en los últimos siglos. Una de las expresiones de esta renovación es el compromiso que asume en la lucha contra la pobreza y la denuncia de las políticas económicas y sociales que empobrecen y aplastan a millones de personas “por el sistema actual de libre mercado y su ideología neoliberal (capitalismo salvaje fuera de todo control)” (Richard, 1984, p.11), confrontando de esta manera prácticas y oficios religiosos anteriores, lo que marcó la vida entera de la segunda mitad del siglo XX.

Las CEB surgen como respuesta a la necesidad manifiesta de la iglesia católica de afrontar la modernidad por lo que convoca al Concilio Vaticano II (Floristán, 1998), a partir del cual surge un nuevo modelo de iglesia, diferente al surgido en los concilios de Trento y del Concilio Vaticano I (Richard, 2008), por lo que se presenta un cambio del modelo de cristiandad al modelo de Pueblo de Dios en donde confronta 400 años de un modelo surgido en la contrarreforma (Richard, 2007). Este cambio de modelo de iglesia supone una dinámica más horizontal en las relaciones entre el pueblo y la jerarquía, en el cual los laicos dejan de concebirse solo como colaboradores de los ministros, para entenderse como una parte activa de la iglesia.

Con el reconocimiento de los laicos en el Concilio Vaticano II, no solo se pretende el aumento de operadores al interior de la iglesia sino que se pretende la influencia de esta en ámbitos que trascienden a lo estrictamente religioso, por medio de la inserción de los laicos en la economía, en la política, en la ciencia, en la educación y en cualquier ámbito, sin dejar de reconocer su autonomía secular. La iglesia procura la implementación de los valores derivados de la cosmovisión cristiana mediante la inserción de los laicos en lo que el Concilio Vaticano II describe como las realidades temporales (Floristán, 1988).

Como concreción del Concilio Vaticano II, los obispos de América Latina hacen una lectura de la realidad a partir de la indignación y la denuncia por las condiciones sociales en el continente, caracterizadas por la desigualdad social, el continuo aumento de la pobreza y situaciones de injusticia hacia los sectores de mayor vulnerabilidad social. Como resultado de la reflexión de la realidad de la región, los obispos, en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín, Colombia, en 1968, declaran una orientación fundamental de su pastoral: *La opción preferencial por los pobres* (Celem, 1968).

Desde esta orientación, en América Latina se va gestando una nueva praxis llamada *pastoral liberadora*, la cual coincide con los documentos del Concilio Vaticano II, definida como “práxis pública, crítica y práctica transformadora de la realidad” (Floristán, 1998, p.273). Esta pastoral liberadora tiene como postulado la negativa a la complicidad con la realidad de inequidad por medio del silencio y el asistencialismo, por lo que el trabajo pastoral con las bases sociales va acompañado de la crítica a las condiciones generadoras de injusticia social (Richard, 2008).

Además del acompañamiento a los sectores vulnerables a partir de una postura crítica, se reconoce el papel de los laicos en la iglesia. Así, en Medellín la opción por los pobres no se define como una iglesia para los pobres, como destinatarios u objetos, sino *de los pobres*, quienes se constituyen como sujetos (Celem, 1968). Así, el trabajo pastoral ya no se concibe para los pobres sino desde los pobres. Con este carácter

de sujetos, y bajo el intento del concilio de recuperar la dimensión comunitaria de la iglesia (Floristán, 1998), se comienzan a formar comunidades en los barrios marginados de las ciudades, contando con la aprobación de la jerarquía (Vázquez, 1997).

## ¿QUÉ SON LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE?

Las CEB tuvieron especial auge en América Latina. Como se mencionó anteriormente, representaron una de las más importantes expresiones del movimiento de innovación de la iglesia católica en los años sesenta del siglo XX, que toma una de sus principales inspiraciones en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Celam) de Medellín, Colombia, y se confirma con la realizada en Puebla, México. Este modo de vivir la fe promovió el revestimiento de la institución católica desde el llamado a “ir a las fuentes”, es decir, recuperar el sentido de comunidad. Ese volver a las fuentes o “la nueva agua”, tiene que ver con la relectura de los evangelios y de *Los hechos de los apóstoles* desde un Jesús histórico y una comunidad de bienes como centro. Podemos decir que las CEB fueron un campo de posibilidad de la perspectiva pastoral que le confirió el concilio a la teología. En palabras de De Mori, “el Concilio Vaticano II se auto-comprendió como un Concilio pastoral habiendo conferido a la fe y a la teología cristiana un carácter eminentemente pastoral” (2012, p.286). Estos esfuerzos no estuvieron exentos de luchas internas entre las corrientes del centro, de la izquierda y la derecha de la iglesia católica, como reconoce Hernández (2000).

En los llamados Documentos de Puebla, emitidos en la III Conferencia Episcopal Latinoamérica, a las CEB, como se les conoce popularmente, se les atribuyó ser una expresión del amor preferente de la iglesia por “el pueblo pobre”; desde el supuesto explícito de que la confluencia en pequeñas comunidades favorece la interrelación entre sus miembros para reflexionar sobre su realidad a la luz del evangelio. Una de sus principales líneas de acción es la promoción de una educación “en la justicia y el amor” (Celam, 1979, p.604), extensiva a todos

los miembros de la familia. Las CEB proliferaron principalmente en la periferia de las grandes ciudades y en las zonas rurales.

Las CEB son también entendidas como campos de fe donde se expresa un Dios (trascendente) que ilumina la realidad (lo inmanente). Desde esta nueva perspectiva teológica, Dios encarna la miseria de los pueblos de América Latina, donde la *koinonía*, o comunidad de bienes, extrapola la fe en un Dios a la experiencia cotidiana del amor por el prójimo. La propuesta de organizar la iglesia alrededor de lo comunitario tiene como referente los textos bíblicos y pasajes de *Los hechos de los apóstoles*.

En la mayoría de los escritos sobre estas células eclesiales se enfatiza que las CEB no son un movimiento de la iglesia sino la iglesia en movimiento (Iriarte, 2006). La iglesia, entendida como conformación de pequeñas células de vida, implica que sus miembros son actores de la misma ya que son partícipes del rumbo del trabajo pastoral. Estos atributos adjudicados a las CEB, que a su vez remiten a las primeras comunidades de vida cristiana, tienen coincidencia con algunos de los pronunciamientos de la Congregación General XXXII de los jesuitas, decreto 4, en particular, lo referente a “la promoción de la fe y la justicia”. Detrás de esta expresión hay una visión teológica, antropológica y epistemológica que se diferencia del discurso tradicional de la iglesia católica, en tanto que pone énfasis en un Jesús histórico y en un Dios preocupado por la miseria en el mundo. Este modo de pensar la fe contrasta con un Jesús concebido como ejemplo de sacrificio y un Dios que demanda rituales y expiaciones.

El anterior contraste ha implicado una lucha entre una teología que tiene su más fuerte expresión en América Latina, llamada Teología de la Liberación, y una teología escolástica preocupada por mantener las normas y la transmisión mística. A esta tensión histórica que ha vivido la iglesia católica le han llamado el conflicto entre carisma e institución; un carisma que trata de actualizarse, “según los signos de los tiempos” y una institución preocupada por sostener las normas que le permitan pervivir, a pesar de los cambios de época.

Si bien hay que decir, siguiendo a Hernández (2000) y a De Mori (2012), que las CEB fueron focos de evangelización aceptados en documentos oficiales, también fueron fuertemente criticadas y perseguidas por el ala más conservadora de la iglesia hasta llevarlas casi a su extinción. Este contexto ha cambiado. En la actualidad, el discurso del nuevo papa, Francisco, enfatiza precisamente el espíritu pastoral y de inserción entre los clérigos y feligreses sobre el ritual y la administración de los sacramentos de manera burocrática.

Juan Manuel Ramírez (1996b) hace referencia a las CEB como una expresión de los movimientos sociales con tinte religioso en Latinoamérica. A su decir, estas agrupaciones se sostuvieron como una alternativa para hacer frente a las condiciones adversas de vida de su integrantes y sus comunidades, y fungieron como espacios de aglutinamiento de las demandas, aspiraciones y luchas sociales, por lo tanto, para entender desde una perspectiva más amplia a las CEB es necesario abordar su dimensión religiosa y social. Desde una óptica sociológica se puede entender a las CEB como expresiones organizativas de los sectores populares, aglutinadas en torno a su identidad cultural y religiosa, dinamizadas por la generación de acciones reivindicativas. Leonardo Boff (1984) agregaría: para abonar a la construcción de una sociedad fraterna, sin desigualdades, sin explotación ni opresión.

Las CEB, como su mismo nombre lo indica, están conformadas por tres nociones: son comunidades, son eclesiales y son de base (Azebedo, 1990). Son comunidades en tanto entrelazan comunión y participación en la pretensión de superar la verticalidad de las relaciones jerárquico-eclesiales que han caracterizado a la iglesia católica tradicional. Como menciona Boff, “las comunidades eclesiales de base, con osadía, alimentan la expectativa de ver a toda la Iglesia transformada en comunidad” (1984, p.16). Entiende por “comunidad” al lugar de las relaciones primarias inmediatas y directas, en contraparte con el anonimato que prevalece en la sociedad contemporánea. Estas comunidades se presentan como foco de humanización ante la pérdida del sentido comunitario por la masificación y el anonimato

de la vida urbana. Desde otra perspectiva, las CEB declaran como una de sus tareas primordiales “la creación del espíritu comunitario” desde la resignificación de las primeras comunidades de vida cristiana en la antigüedad, en el sustento de los valores del evangelio que pretenden una fraternidad de carácter horizontal. Lo “eclesial” aparece como adjetivo calificativo del sustantivo comunidad, según Boff (1984) el adjetivo de eclesial es más importante que el sustantivo comunidad, ya que es el principio constituyente y estructurante de la comunidad en tanto una forma distinta de ser iglesia, que plantea el paso de la jerarquización a la horizontalidad donde el laico tiene un papel protagónico. En los documentos de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Celam, 1979), celebrada en Puebla, se alude a lo eclesial como comunidad de fe, esperanza y caridad, en el supuesto de que se celebra la palabra de Dios en la vida a través de la solidaridad, la fraternidad y el compromiso con el otro. Y de “base”, por estar compuestas fundamentalmente por laicos, que son la base de la iglesia. Desde la visión eclesiológica y desde la visión sociológica, están compuestas por gente pobre, no como fenómeno excluyente sino en el supuesto de que los pobres necesitan de la comunidad para asociarse y superar su situación de vulnerabilidad.

Las CEB surgen como resultado de la toma de conciencia de la dimensión comunitaria de la fe cristiana, en respuesta al individualismo contemporáneo que fomenta la marginación social. Entre las utopías de las Comunidades Eclesiales de Base se encuentra el surgimiento de un nuevo modo de ser de la iglesia (Boff, 1984, p.11), caracterizada no solo por la pertenencia pasiva sino por la participación activa de cada uno de sus miembros.

Otro de los antecedentes del surgimiento de las primeras Comunidades Eclesiales de Base se localiza en Brasil, en donde la ausencia de un sacerdote ministerial en las comunidades rurales alejadas de la ciudad favoreció el surgimiento de iniciativas apostólicas en las que los catequistas populares se plantearon la posibilidad de reunirse y de realizar el culto católico sin la presencia del sacerdote. Como resultado de



estas iniciativas, además de la catequesis popular, surgió el movimiento de educación comunitaria de base, el cual educaba al pueblo por medio de programas radiofónicos de alfabetización, catequesis y de promoción; entre estas iniciativas de apostolado seglar, los domingos celebraban la Palabra sin la presencia del sacerdote. Posteriormente surge la necesidad de dinamizar la vida parroquial mediante la creación formal de comunidades de base (Boff, 1984). Desde sus inicios, estas comunidades de base popular fueron promovidas por la iglesia en su aporte a la evangelización y por su resonancia con el modelo eclesial que se encauza en la búsqueda de soluciones concretas a las diversas problemáticas de las comunidades (Floristán, 1998, p.625).

El primer documento pontificio que menciona a las Comunidades Eclesiales de Base, es la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975), del papa Pablo VI, la cual plantea que la misión central de la iglesia es la evangelización, y presenta a las CEB como destinatarias especiales de la evangelización y al mismo tiempo como evangelizadoras.

La propuesta pedagógica de las CEB se inspira en el método de análisis de la realidad de la Juventud Obrera Católica (JOC): ver, juzgar y actuar. En las pequeñas células de la JOC, el espacio de reunión era usado para exponer los problemas cotidianos vividos tanto en la realidad doméstica como en barrios o lugares de trabajo de los miembros de la comunidad, ya sea la carencia de servicios públicos o los despidos injustificados, y el coordinador de la comunidad hacía una pequeña reflexión de los mismos (Betto, s. f., p.10). En un segundo momento se hacen las siguientes preguntas: ¿qué haría Jesús en las presentes circunstancias? ¿cómo se debe actuar? En esta parte, con el apoyo de textos del evangelio o de otros escritos, la comunidad realiza sus reflexiones. De esta reflexión se pasa a la acción o a la planeación de la acción para enfrentar los problemas concretos planteados en la comunidad. Este método no funciona de modo lineal, como si cada momento estuviera separado del otro, sino de manera dialéctica, pues cada momento se interrelaciona con los demás. Estas comunidades,

aunque poseen un fuerte carácter pastoral, tienen claras repercusiones políticas. Desde una perspectiva aristotélica, podríamos afirmar que no existe divorcio entre la fe y la vida, escisión que suele ser un rasgo de los reduccionismos pastorales de índole individual que han caracterizado diversos movimientos de la iglesia católica. Por lo tanto, despolitizar a las CEB es castrarlas de su carácter liberador; es cuando el silencio y la ausencia de crítica social adquieren rasgos de complicidad con las medidas económicas y políticas excluyentes e inequitativas que se colocan por encima de los más pobres en Latinoamérica. No ha sido coincidencia que estas comunidades se hayan conformado principalmente por pobres. Desde esta perspectiva, la iglesia está llamada a ser portavoz a la luz del evangelio, dado que en las CEB se entiende que es el propio pueblo el que debe de ser el protagonista de sus luchas sociales. Por ello, los liderazgos son formados y consolidados en el medio popular desde sus realidades particulares, en el supuesto de que estos liderazgos son promovidos por las propias bases o revocados en cualquier momento (Betto, s. f., p.11).

Otro de sus principios es que los líderes de las comunidades no se forman con las imposiciones de agentes externos sino que surgen del mismo caminar de la comunidad, y es la comunidad la que se expresa a través de algunos de sus miembros, sin que estos destaquen de ella. Sin embargo, la formación no se da con la mera participación espontánea en las acciones de las comunidades sino que continuamente se realiza reflexión en la acción para consolidar la visión de conjunto de su propio accionar, en el entendido de que es ahí donde se descubre su proyecto histórico, con la ayuda de agentes formadores pertenecientes a un grupo religioso católico en la mayoría de los casos. Cabe mencionar que es difícil diseccionar la influencia que tuvieron las premisas de la teología de la liberación en estos agentes religiosos y laicos, así como en las diversas experiencias donde hubo comunidades de base desde esta perspectiva, porque también es cierto que muchas otras concreciones de CEB fueron acusadas de quedarse en el ver y el pensar, sin pasar a la acción. Desde el clero

conservador también fueron acusadas de desviarse hacia procesos meramente políticos.

## LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN COMO REFERENTE DE LAS CEB

Pensar en teología latinoamericana es pensar en teología de la liberación de manera simultánea. Aunque lo paradójico de la situación es que su origen se encuentra en Europa, en las corrientes que fueron adjetivadas como teología política y teología de la esperanza, de mediados del siglo XX. Sin embargo, dada la situación particular de desigualdad social en América Latina, ha tenido un desarrollo sin parangón en el mundo, ya que su marco de interpretación está en la historia misma del continente.

La teología de la liberación está enraizada en la reflexión y propuestas generadas a partir del Concilio Vaticano II, cuyo fin era poner al día a la iglesia y buscar un acercamiento a la realidad social en el mundo. La puesta en marcha de este concilio llevó al reconocimiento de las diferencias regionales de la iglesia, por lo que se impulsó el surgimiento de sínodos episcopales regionales en donde los obispos de territorios afines definieron las líneas pastorales con base en su realidad. Atendiendo a la realidad de América Latina, la Celam celebrada en Medellín en 1968, condujo a concretar el compromiso social y la denuncia de la realidad injusta y de opresión del continente. En 1979, el documento de la Celam de Puebla reconoce que la pobreza no es una etapa casual sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria (Celam, 1979).

Los documentos generados en América Latina pronto fueron un referente para la exigencia ética, ya que desde la fe cristiana se parte del cuestionamiento a la incongruencia de permanecer indiferentes a la realidad de pobreza y sufrimiento en el continente, lo cual llevó a un sector de la iglesia a una seria reflexión acerca de su misión en tal situación, y esta va tomando conciencia de la dimensión integral de la

salvación de la persona, la cual fue interpretada en clave de liberación, más allá de la salvación del alma, abarcando la realidad de la persona tanto en su dimensión individual como social.

Roberto Oliveros (1990) señala que la teología deja de ser una actividad exclusiva para las aulas y para los religiosos ya que también el pueblo es teólogo, pues en él se expresa la voz de Dios; se afirma que el pueblo también hace teología en sus cantos, en sus oraciones, en sus reflexiones vertidas en su lenguaje popular. Boff (2009) agrega que la teología de la liberación consiste en el encuentro con el pobre ya que la originalidad de fondo de esta teología no está en sus temas (la opresión, la lucha, etc.) ni en su método (el uso de las ciencias sociales o del marxismo) ni en su lenguaje (profético y utópico) ni en sus destinatarios (los pobres y sus aliados), ni tampoco en su finalidad (la transformación social). Está más bien en la inserción viva del teólogo junto a los pobres en una realidad entendida como colectiva, conflictiva y activa.

Esta corriente teológica, siguiendo el espíritu del concilio, reivindicó una mayor participación del laico, aunque las figuras de la teología de la liberación nunca dejaron de ser clérigos (Tahar, 2007). Sin embargo, los principales protagonistas de lo que se ha llamado la iglesia popular han sido las CEB, que bajo las aportaciones de la doctrina social de la iglesia se constituyeron como un proceso de mediación práctica, que cristaliza la ideología propuesta por la teología de la liberación. Boff (1990) señala que esta mediación posee varios niveles: el nivel del análisis de la coyuntura, el nivel de los proyectos y programas, el nivel de la estrategia y de las tácticas, y finalmente, el nivel performativo o de la acción.

La teología de la liberación está sostenida en una posición política allende la burocracia vaticana, en tanto que su lectura del Jesús histórico tiene instrumentos de análisis basados en las ciencias sociales, particularmente en el materialismo histórico. De ahí que la teología que proponen John Sobrino y Gustavo Gutiérrez, entre otros, es una lectura desde una posición en contra de las estructuras de poder; se

opta por pensar y actuar desde el margen y para los marginados. Esa lectura de un Jesús que es escándalo para los saduceos y fariseos, por su opción política a favor de quienes habitan los márgenes (Bravo, 1996), es recreada en un ejercicio sacerdotal profético. Es hablar desde una realidad de inserción con los marginados; es desde ahí que la teología de la liberación implica una cristología que apuesta por un Jesús más preocupado por las necesidades reales de este mundo que por la conservación de un poder sacerdotal, al estilo de la cristología conservadora del vaticano (Hernández, 2000).

Estudios recientes colocan la propuesta de la teología de la liberación como una teología práctica crítica (De Mori, 2012), la cual es capaz de encauzar desde las situaciones reales la pastoral y mirar de manera crítica a la propia institución iglesia.

Los referentes teológicos que sostienen la acción de las CEB resultan insuficientes sin el papel fundamental que tomaron los actores mediadores del propio método, es decir los clérigos, religiosas y religiosos a lo largo de América Latina, que buscaron cristalizar las reflexiones generadas y los lineamientos establecidos desde el Concilio Vaticano II, que bajo dicha motivación e interpelados por la realidad social se insertaron en las zonas populares para conformar las CEB y favorecer procesos de concientización para generar propuestas y encarar las adversidades que enfrentaba este sector de la población. Uno de los grupos religiosos destacados en este proceso y labor social en la ZMG fueron los jesuitas (Ramírez, 1996a).

## LOS JESUITAS: AGENTES Y ACTORES EN LA CONSOLIDACIÓN DE LAS CEB EN LA ZMG

La Compañía de Jesús se ha caracterizado por el aporte de pensadores y pastores que con su vida han marcado el compromiso e inserción en las realidades históricas, por lo cual continuamente se ha señalado la relación intrínseca entre la teología de la liberación y los jesuitas (Jiménez, 1985).

La Compañía de Jesús es una orden religiosa de la iglesia católica —una de las órdenes masculinas más grandes del catolicismo—, cuyos miembros son conocidos como jesuitas. Fundada por Ignacio de Loyola en 1540, hoy está extendida por 127 países, con alrededor de 20,000 miembros. Su espiritualidad tiene como uno de sus ejes el llamado discernimiento ignaciano, que en el caso que nos ocupa funge como instrumento para leer la realidad en miras a favorecer una praxis transformadora. Su misión integra diversos campos que van desde la educación, la evangelización, hasta la promoción social, los medios de comunicación, la inserción en el campo científico y diversos ámbitos en donde se propicie el encuentro entre la fe, la cultura y la ciencia.

El apostolado social ha sido un sello característico de los jesuitas, que tiene sus orígenes desde su fundador. En los tiempos modernos, tanto en América Latina como en nuestro país, encontramos ejemplos de jesuitas que participan del apostolado inspirados en la doctrina social de la iglesia (Hernández, 2000). Una iniciativa importante por parte de la Compañía de Jesús en esta línea, tiene que ver con la conformación de los Centros de Investigación y Acción Social (CIAS) fundados en las capitales de América Latina (Tahar, 2007).

El hecho de que la iglesia fuera escenario de un movimiento que impactó de manera significativa la vida del siglo XX, principalmente en América Latina, no significa que los conflictos hayan estado ausentes. Desde sus representantes, tanto la jerarquía como los sacerdotes, la iglesia se polarizó, dibujando la geografía desde las diócesis, inaugurando una nueva geopolítica católica. Destacan en esta opción preferencial por los pobres la diócesis de San Cristóbal en Chiapas, con Samuel Ruíz; la de Cuernavaca, Morelos, con Méndez Arceo, y de Ciudad Guzmán, entre otras. Entre los años setenta e inicios de los noventa, la diócesis de Guadalajara vivió cuatro periodos de conflictividad entre el clero progresista y el conservador, matizados por la jerarquía eclesial en turno.

Posterior al Concilio Vaticano II, los jesuitas deciden fortalecer como eje de su apostolado “estar del lado de los pobres”, por lo cual

en México pronto hubo una respuesta a esta inquietud global de los jesuitas, la cual se fue trasformando en obras concretas de apostolado social, específicamente en la ZMG, la participación de los jesuitas en la instalación de CEB en los grandes suburbios fue clave, en particular en las colonias de Santa Cecilia, Santa Margarita, el Colli y Lomas de Polanco. En los cuatro casos la confluencia con el clero diocesano encargado de las parroquias, grupos de religiosas y algunos laicos, fue clave para la puesta en marcha de las innovaciones de la iglesia católica.

En 1973, destaca la decisión de la Compañía de Jesús de trasladar su noviciado a la colonia Lomas de Polanco, con la intención de que sus novicios, de cara a su formación, entraran en contacto con el “pueblo pobre”, como una manera de responder a los lineamientos del Concilio Vaticano II. En este esfuerzo confluyeron también las religiosas de María Reparadora, que dejaban la vida de clausura y enarbolaban propuestas de la llamada educación popular en su propuesta evangelizadora. Vital para estos procesos fue la coincidencia de una serie de sacerdotes diocesanos asignados a la localidad, que tenían como apuesta “la creación de una iglesia de, para y con los pobres”. En este contexto, en la década de los setenta Lomas de Polanco se convierte en lugar elegido por muchos “de afuera” para ser objeto de intervención: además de los sectores religiosos mencionados, algunos militantes de grupos políticos, el Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario (IMDEC), el ITESO, un grupo de norteamericanas que aún va a la colonia, y una serie de laicos comprometidos, asociaciones y grupos diversos. Las características del clero diocesano asignado a este territorio fueron clave en el impulso de las CEB. Las particularidades de la vinculación con la colonia se retomarán en el siguiente capítulo de este libro, que aborda el tema del territorio.

## LAS CEB Y LA INTERVENCIÓN SOCIOEDUCATIVA EN LOMAS DE POLANCO

Como hemos mencionado reiteradamente en apartados anteriores, el proceso de intervención en Lomas de Polanco se gesta desde la conformación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), que en el caso abordado tuvieron una especial consideración sobre los aspectos del desarrollo humano y social de las personas, según palabras de los fundadores y de los llamados dirigentes. Coinciden los fundadores de estas “pequeñas grupalidades” en que uno de los principios que guiaron la intervención fue “trabajar desde la base”, en la casa, el barrio o la calle, con la intención de promover la construcción del sentido de comunidad a partir de la reflexión, el análisis de la realidad y prácticas pastorales diversas.

Desde los entrevistados, tanto fundadores como los miembros de las CEB, recuperamos lo que ellos enuncian en relación con el método que privilegia el trabajo de las CEB: “ver, pensar y actuar”. A su decir, *ver*, implicaba dejarse interpelar por la realidad; *juzgar*,<sup>1</sup> dejarse tocar por la palabra de Dios para interpretar la realidad, y *actuar*, comprometerse en acciones concretas para el bienestar común. A estos tres elementos se suman dos acciones que, aunque no se explicitan en el método, forman parte de la propuesta: *evaluar*, como una experiencia de aprendizaje y crecimiento (evaluar en conjunto las acciones colectivas, el trabajo de los coordinadores) y *celebrar*, asociado al sentido de fiesta y esperanza (fiestas colectivas, celebraciones de Semana Santa, la comida compartida al final de los eventos, etcétera).

A decir de los entrevistados, la congregación entre miembros y fundadores en “un objetivo común”, favoreció un sentido de identidad compartida, atravesado por el territorio (casa, barrio, comunidad), por

1. De acuerdo a la pedagogía ignaciana, “Con el juicio emerge un nivel de conciencia superior al de entender: el de la reflexión crítica [...]. Sin embargo, el conocer humano no se puede poner en el juzgar excluyendo el experimentar y el entender.



la historia, la cultura (parentescos, lengua, comida, ceremonias y expresiones artísticas) y por las condiciones socioeconómicas desfavorables y los esfuerzos para mejorarlas. Rendón afirma que “En una comunidad se establece una serie de relaciones, primero entre la gente y el espacio, y en segundo término, entre las personas. Para estas relaciones existen reglas, interpretadas a partir de la propia historia y definidas con las experiencias de las generaciones” (2003, p.95).

Para acompañar el trabajo de los coordinadores y miembros de las CEB, se intencionó el “crecimiento personal ligado a lo espiritual”, para lo cual se incluyeron dentro de la formación los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola. Los ejercicios espirituales se conciben como:

El modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mentalmente. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, de la misma manera todo modo de preparar y disponer el alma para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del alma (Iglesias, 1996, p.9).

Se pretendía, en palabras de Ramón, sacerdote jesuita: “Profundizar la experiencia de Dios mediante el reconocimiento de sí mismo, de los pensamientos y de las emociones, para poder discernir y luego trasladar esta práctica a la vida cotidiana, como forma de mantenerse consciente y reflexivo de la experiencia personal con Dios y con los otros”. En el grupo de discusión donde participaron los fundadores, se adereza la anterior afirmación con el acento puesto en que el crecimiento personal y la reflexión solo hacen crecer y madurar cuando promueven la decisión y el compromiso hacia la acción social, hacia “la solidaridad”. De esta visión emana una concepción de ser humano, en la cual este permanece en constante cambio y crecimiento, con la pretensión de integrar desarrollo personal, espiritual y político social.

Uno de los supuestos de los Ejercicios es que, en la medida en que la persona es capaz de reconocerse a sí misma, con sus fortalezas y carencias, puede encontrar aquello que no le permite avanzar. Los Ejercicios permitían, en voz de un ex jesuita que participó en el trabajo de jóvenes en Lomas de Polanco: “desafiar a la persona a dar un paso más: asumir una postura personal frente a la verdad descubierta, revelada o construida y actuar en coherencia con ella”. El imaginario era que con la ayuda del otro se favorecía el saberse también vulnerable y se promovía la ayuda mutua.

Las CEB en Lomas de Polanco se nutrieron, sin lugar a duda, de los postulados de la teología de la liberación en su opción preferente por los pobres “al trabajar junto con ellos por una vida digna”, comenta María Elena, una religiosa de María Reparadora; y “favorecer la liberación de las situaciones de injusticia”, menciona Chuy, sacerdote diocesano. Una coincidencia entre los fundadores es la aseveración de que se trataba de una propuesta que encarnaba la experiencia de Dios con la participación de los sectores populares “para favorecer su liberación”, desde la apuesta por la capacidad de cada persona de transformar su realidad y desde el ejercicio de sus derechos. Dice Pablo, un ex jesuita que participó en la experiencia como escolar: “El despertar de la conciencia crítica de la realidad fue punto de partida para analizar y actuar en consecuencia”. Boff agrega que:

Para que un cambio semejante tenga lugar, ellos mismos tienen que tomar conciencia, organizarse y comenzar una práctica política de transformación y liberación social. Como en gran mayoría los pobres en nuestros países eran cristianos, se trataba de hacer de la fe un factor de liberación. Las Iglesias que se sienten herederas de Jesús, que fue un pobre y que no murió de viejo sino en la cruz como consecuencia de su compromiso con Dios y con su justicia, serían las aliadas naturales de este movimiento de cristianos pobres [...] Su fuerza mayor no reside en las cátedras de los teólogos sino en las innumerables comunidades eclesiales de base (Boff, 2009).

Hemos hecho alusión a que la experiencia de Lomas de Polanco tuvo como particularidad la confluencia entre actores de diversa filiación; ello trajo consigo la convergencia de diversas modalidades pedagógico sociales. Entre ellas sobresale la influencia de la llamada Educación Popular, impulsada, por un lado, por la involucración del Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario (IMDEC), una organización no gubernamental con presencia en toda América Latina, y también por otros referentes teóricos encarnados en algunos fundadores, así como los planteamientos de Enrique Gutiérrez, un jesuita que es autor de la obra *Tomar conciencia*. La educación popular planteará la finalidad de la educación para la transformación de la realidad personal y social. Para Carlos Núñez la educación popular es:

Un proceso de formación y capacitación que se da dentro de una perspectiva política de clase y que forma parte o se vincula a la acción organizada del pueblo de las masas, en orden a lograr el objetivo de construir una sociedad nueva, de acuerdo a sus intereses. Es el proceso continuo y sistemático que implica momentos de reflexión y estudio sobre la práctica del grupo o de la organización; es la confrontación de la práctica sistematizada, con elementos de interpretación e información que permitan llevar dicha práctica consciente, a nuevos niveles de comprensión (Núñez, 1985, p.55).

En la recuperación de las prácticas educativas implementadas a lo largo de la experiencia sobresale el uso de técnicas y dinámicas participativas, que son particulares de la educación popular, y que suponían la promoción de procesos educativos participativos. Los fundadores y miembros de las CEB coinciden en que, aunque existía la figura del coordinador grupal y el asesor, se fomentaba que todos contribuyeran al aprendizaje grupal, en el supuesto de que todos tienen la capacidad de aportar sus saberes mediante sus experiencias. También encontramos una fuerte influencia en lo que se denomina “perspectiva dialéctica”, que implica partir de la realidad, observarla, analizarla

y, en consecuencia, trasformarla y, una vez que se actúa, se vuelve a reflexionar sobre ella. En este proceso se propició la confluencia de diferentes dimensiones de la vida de las personas: en el plano personal, familiar, comunitario y desde una connotación “más íntima”, afirma Pablo, sacerdote jesuita; por otro lado, también en los ámbitos de lo político, lo religioso, educativo, cultural y social.

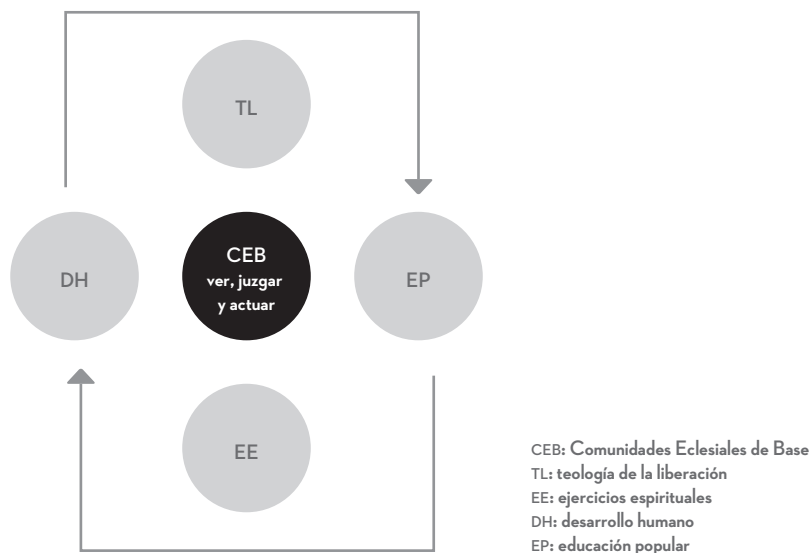
Aunque hemos abordado la particularidad del proceso, en tanto la involucración de diferentes perspectivas pedagógicas, es importante subrayar que en el centro se colocaron las Comunidades Eclesiales de Base, que se sostenían en la apuesta en el trabajo desde la base, con las personas y con “los pobres”. Así lo expresa Nora, quien participó cuando joven en una CEB: “Desde la práctica se iluminó la realidad con la palabra de Dios a través del evangelio, para interpretarla y encontrar pautas para actuar”.

El enfoque participativo planteado por las CEB se comparte con la propuesta de la educación popular, que contempla la formación del sujeto en su dimensión política y retoma la historia del sujeto, desarrolla su conciencia crítica y forja su militancia en la organización social para la democratización del poder como ciudadano. Así lo menciona Salguero:

Quando se dieron cuenta que podían hacer algo como grupo organizado con esta mística en las comunidades, entonces, pues tomaron fuerza y se vio el valor del método, la mística de evangelización [...] Aprendieron a considerarse actores más que receptores de beneficios sociales; aprendieron actuar más que a esperar; aprendieron a confiar en su capacidad de agenciamiento más que en la benevolencia del Estado y de la respuesta de las instituciones. Aprendieron a vencer el miedo, a ser protagonistas de su historia (2013).

Una de las particularidades de la experiencia en torno a la formación de nuevos actores sociales es el énfasis puesto en la dimensión personal; algo que nos ha llamado la atención, y que hemos reiterado, es la confluencia de agentes externos y de planteamientos políticos y pedagógicos

**FIGURA 1.1 CONVERGENCIAS METODOLÓGICAS EN LA EXPERIENCIA DE LOMAS DE POLANCO**



diversos alrededor de las CEB, de tal forma que las diversas perspectivas metodológicas, políticas y religiosas incidieron en ese interjuego entre conceso y conflictividad, para bien y para mal, tal como lo analiza Jaime Torres en su capítulo denominado “Compasión sin justicia. En los límites de la experiencia política en Lomas de Polanco”, una de las grandes ausencias fue una formación política sólida (véase el capítulo mencionado). Regresemos a lo que nos ocupa. En la figura 1.1 representamos la convergencia de propuestas metodológicas a que nos referimos, donde las CEB se encuentran al centro y se nutren con la teología de la liberación (TL), los ejercicios espirituales ignacianos (EE), el desarrollo humano (DH) y la educación popular (EP), entre otros de menor influencia.

La experiencia que se despliega en el trabajo en Lomas de Polanco propició procesos, acciones e interacciones socioeducativas. Se abordó la realidad junto con los colonos y se generaron procesos de concien-

tización y transformación de la realidad. Se fortaleció la organización y la cohesión social mediante diferentes métodos que pretendían la participación activa de los involucrados, el desarrollo de una conciencia crítica y una postura política, con el fin de que se convirtieran en protagonistas de su propia historia. Por ello, podemos decir que se realizó una intervención socioeducativa, con todos sus bemoles.

No es motivo de este trabajo, pero vale la pena mencionar que en el análisis de las narrativas de los entrevistados y de la revisión documental, recuperamos cinco áreas de formación: la relacionada con el análisis de la realidad, la cultural, la espiritual, la asociada con el crecimiento humano y la educativa formal. A continuación se esbozan algunas líneas que pretenden hacer un balance provisional de la experiencia, desde la voz de los involucrados.

## UN BALANCE PROVISIONAL

A veinte años de la experiencia en Lomas de Polanco, recuperamos las impresiones de los participantes en las CEB en torno a lo que significó su involucramiento en esta historia.

En relación con los saldos de la experiencia encontramos que existe un grupo de personas insertas en proyectos cívico-políticos de diverso tipo. Otros realizan acciones asistenciales variadas. Algunos más enuncian que su proyecto actual es la familia y los allegados, en particular hacen énfasis en las relaciones, la comunicación y mejores condiciones de vida; unos más son los “exitosos”. Aquí se agrupan artistas, profesionales, funcionarios, comerciantes, entre otros y los que participaron como adultos se dicen satisfechos, pero dispuestos a apoyar en nuevas acciones. Aunque también encontramos las historias de aquellos que manifiestan cierto resentimiento por “el abandono de los jesuitas”, por las decisiones de la jerarquía eclesial de haber separado de la colonia a los sacerdotes “progresistas” o, simplemente, porque su vida no ha sido “tan buena”. A continuación presentamos una síntesis de las respuestas en relación a sus vivencias:

Los sujetos entrevistados expresan un deseo de reanudar la experiencia de las CEB, vivida en el pasado. A su decir, quieren continuar con la misión de las CEB y su mensaje, que tiene que ver, en sus palabras, con que “encaminan a una mejor vida”. También hacen alusión a que desearían que la historia continuara, haciendo énfasis principalmente en que “el trabajo en la colonia continúe”. Expresan ganas de seguir luchando por la vida, que traducen en seguir “el camino de Cristo”, “el camino de lucha”. Revivir lo que un día fueron las CEB les evoca el deseo de “continuar con el trabajo”, realizan un recuento de las muchas cosas que quedan por hacer y se dicen dispuestos a “reactivar la experiencia”. Hablan de lo grato que resulta cuando se encuentran con compañeros que participaron en las CEB, algunos hacen alusión a la hermandad, otros a la comunidad.

Se autonomban como herederos, les preocupa el poder pasar la estafeta a las nuevas generaciones; en particular, a los que participaron como jóvenes, les preocupa el hecho de que sus hijos no vivan lo que ellos vivieron y los que participaron como adultos hacen referencia a los nietos, así lo menciona Josefina: “Nos tocó cosechar pero hay que seguir sembrando la semilla por la lucha ante las injusticias que día a día nos toca vivir”.

Encontramos una insistencia en todos los entrevistados por mantener viva la memoria para que perduren vigentes los ideales. Dice Javier: “Es muy importante no perder el hilo de la historia, para tomar nuevos impulsos y acciones”. Pero no pueden evitar un asomo de culpa al reconocer, casi todos, “haberse desviado del camino”. Dice Manuel “abandonamos las prácticas y los ideales de las CEB”. También hay quien expresa que ese desvío es a causa de “irse a la mala vida”, por ser arrastrados por “los placeres mundanos” (Manuel). Afirman otros que no han retribuido lo que recibieron de la experiencia, pero acto seguido enuncian estar dispuestos a “retomar el camino perdido”.

En el tema de la posibilidad de reactivación del trabajo, llama la atención que todos están enterados de lo que hacen los que “sí siguieron trabajando”, y expresan que se debe apoyar a los proyectos que sí continuaron, como un festival cultural que se realiza periódicamente en el parque de la colonia, o la mutual de difuntos. Sin embargo, no formulan

acciones concretas que encaminen a la conformación de nuevos grupos. Expresan su disposición de apoyar en la futura reactivación de las CEB, “para que se logren cosas nuevas”, pero se quedan en la abstracción de la experiencia, sin proponer proyectos concretos; algunos se atreven a insinuar que esperan el regreso de los jesuitas o de alguien que impulse.

Pareciera que en Lomas de Polanco, las narrativas de fundadores y miembros de las CEB hubieran seguido al “pie de la letra” lo planteado en los documentos para la implementación de las mismas. Entre la idealidad y el fervor de la voluntad se confunde letra y vida, es decir, para la iglesia fue una innovación, para los habitantes de la colonia en condiciones de pobreza, de lo que se habla es de su vida. El texto sobre lo que son las comunidades de base y lo que relatan los analistas, a décadas del auge, mantienen una identificación de corte textual, como podremos ver en los capítulos siguientes.

Esta experiencia de CEB en Lomas de Polanco fue de las más “militantes”. Sin embargo, las limitaciones en el campo de lo político son evidentes. Siempre quedará la duda de si todo topa en la dimensión personal; queda la evidencia de la espora, es decir, de la multiplicación de la experiencia a partir de los que se fueron a otros lugares y que están realizando acciones parecidas. Pero lo real es que lo más efímero, lo más volátil, lo más difícil de sostener y dar continuidad en el tiempo-espacio es la perspectiva colectiva desde lo organizativo y lo comunitario, aunque quedan huellas tangibles, como es el caso de los logros materiales en la localidad a partir de las luchas reivindicativas y en el tema de lo comunitario. La vivencia puesta en la memoria es esa mezcla de relato y ficción.

La memoria está hecha de emocionalidad, historias de vincularidad, utopías, deseos y ese tan valorado aprendizaje del “nosotros” a manera de competencia. Parafraseando a Touraine (1997), “aprendieron a vivir juntos”; a la distancia, aparecen cual pequeños ejercicios de nuevas formas de socialidad, de formas alternativas de institucionalidad.

Nos preguntamos ¿cuál será el saldo de lo comunitario, de lo eclesial, de lo de base? Se reacomodaron como competencias con su carácter de transferibles, algunos en la vida privada, en el ámbito personal, en la



negociación con lo eclesial. Los que siguen en CEB tratando de poner pequeños toques de lo aprendido aunque, en la vía de los hechos, estas fueron descarnadas de la realidad sociopolítica y económica. ¿De base de qué? En los nuevos espacios, en las nuevas grupalidades, donde sobresale la familia y los grupos cercanos de referencia como intento de una “nueva base”, como intento de “ser comunidad”, sin negar los esfuerzos de los que se encuentran insertos en experiencias cívico-políticas o educativo-populares.

“La apuesta personal”, combinada con “otra manera de espiritualidad” para tratar de “ser mejores personas”, con el rasgo de solidaridad hacia el más necesitado, pero desde lo asistencial, aparece como uno de los saldos más significativos. Muchos son los que aluden haber aprendido a “tener otra relación con Dios”.

Los planteamientos del Concilio Vaticano II en torno a la conformación de una nueva iglesia, tienen un eco en la historia de Lomas de Polanco, cual pequeños ejercicios que ahora se recapitulan a veinte años de distancia, entre la esperanza agazapada del padre Juan y la metáfora del padre Federico, enunciada cuando todo terminó: “una larga noche oscura”. Aunque al día de hoy, la llegada del nuevo papa, de un papa jesuita que ha dado muestras de impulsar una nueva iglesia católica que incluye el aprecio a la teología de la liberación y a las CEB, remueve la esperanza. Pero lo cierto es que el pasado no volverá, ni los jesuitas regresarán, ni los laicos ni las religiosas ni los sacerdotes diocesanos progresistas. La posibilidad está en ellos, en lo aprendido, en lo vivido, pero la sensación de “haber sido abandonados”, de que “la experiencia quedó incompleta”, dice María, y de tener que caminar solos, no desaparecerá.

## REFERENCIAS

Azebedo, M. (1990). Comunidades Eclesiales de Base. En I. Ellacuría & J. Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de Teología de la Liberación* (pp. 245-265). Madrid: Trotta.

- Betto, F. (s. f.). Teología de la liberación. *Biblioteca Servicios Koinonía*. Recuperado el 15 de marzo de 2011, de <http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/bibliodatos1.html?pastor>
- Boff, L. (1990). Epistemología y método de la Teología de la Liberación. En I. Ellacuría & J. Sobrino, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de Teología de la Liberación* (pp. 79-114). Madrid: Trotta.
- Boff, L. (1984). *Eclesiogénesis: las comunidades eclesiales de base reinventan la Iglesia*. Santander: Sal Terrae.
- Boff, L. (1992). *Iglesia: carisma y poder*. Ensayos de eclesiología militante. Santander: Sal Terrae.
- Boff, L. (2009). Teología de la Liberación. *Aporrea*. Recuperado el 28 de junio de 2013, de <http://www.aporrea.org/actualidad/a77312.html>
- Bravo, C. (1996). *Jesús, hombre en conflicto: el relato de Marcos en América Latina*. México: Plaza y Valdés / Universidad Iberoamericana.
- Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Celam (1968). II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Medellín, Colombia.
- Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Celam (1979). III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla, México.
- De Mori, G. (2012). Teología y vida. Una lectura teológica de la realidad: ¿A cuáles nuevos saberes recurrir o con qué saberes contar? *Teología y Vida*, 53(3), 281-306.
- Floristán, C. (1998). *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*. Salamanca: Sígueme.
- Hernández, D. (2000). *Carlos de la Torre, SJ. Apóstol social*. Torreón: Centro de Información y Acción Social.
- Iglesias, M. (1996). *Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola*. México: Obra Nacional de la Buena Prensa.
- Iriarte, G. (2006). *¿Qué es una comunidad de base? Redes Cristianas Virtual*. Recuperado el 1 de octubre 2012, de <http://www.redescristianas.net/%c2%bfque-es-una-comunidad-eclesial-de-base-gregorio-iriarte/#more-1090>.

- Jiménez, J. (1985, 3 de mayo). La Compañía de Jesús y la teología de la liberación. *El País*.
- Núñez, C. (1985). *Educación para transformar, transformar para educar*. México: IMDEC.
- Oliveros, R. (1990). Historia de la Teología de la Liberación. En I. Ellacuría & J. Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de Teología de la Liberación* (pp. 17-49). Madrid: Trotta.
- Richard, P. (1984, noviembre). La Iglesia de los pobres en el movimiento popular. *Concilium*, No.196, 331-340.
- Richard, P. (2007). La opción por los pobres desde la II Conferencia General en Medellín (1968) hasta la V Conferencia General en Aparecida. *Voces-Diálogo Misionero Contemporáneo*, 16(31), 89-108.
- Richard, P. (2008). Iglesia del futuro, futuro de la Iglesia. *Voces-Diálogo Misionero Contemporáneo*, 16(31), 151-154.
- Ramírez, J.M. (1996a, enero-abril). La internacionalización y las identidades del movimiento urbano popular en el área metropolitana de Guadalajara. *Espiral*, 2(5), 177-195.
- Ramírez, J.M. (1996b). *¿Qué es un movimiento social? Teorías y metodologías para su estudio* (La colección de Babel). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Rendón, J. (2003). *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios, tomo 1*. México: Conaculta.
- Salguero, J. (2013). *La mediación pedagógica en un proyecto pastoral. Caso Lomas de Polanco*. Disertación doctoral, Universidad La Salle Noroeste, México.
- Tahar, M. (2007, enero-abril). Mitos y realidades sociológicas de la Teología de la Liberación en América Latina. *Estudios Sociológicos*, 25(1), 69-103.
- Touraine, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos?* Madrid: PPC.
- Vázquez, M. (1997). Structural Obstacles to Grassroots Pastoral Practice: The Case of a Base Community in Urban Brazil". *Sociology of Religion*, 58(1), 53-68.

## ***Lomas de Polanco. Del desencanto al encantamiento del espacio***

ELBA NOEMÍ GÓMEZ GÓMEZ,  
OLIVIA PENILLA,  
ARLETTE VACA  
Y BETSABÉ PÉREZ

Hablar de Lomas de Polanco es hablar de la confluencia de una serie de circunstancias y personas de distinta filiación, entre los años setenta, ochenta e inicios de los noventa; es hablar de un territorio atravesado sincrónica y diacrónicamente por diversas experiencias educativo-populares, religioso-espirituales, organizativas y políticas, que impactaron de manera diversa la vida de muchas y muchos, que en términos genéricos se conformaron como actores sociales. Polanco fue también semillero de nuevas organizaciones, de nuevas formas de ciudadanía.

El tiempo de esta experiencia no es un tiempo lineal, muchos datos se escapan a un intento de cronología sincrónica; podemos hablar del tiempo de las acciones reivindicativas, del tiempo de cada uno de los grupos, del tiempo de los agentes externos y sus esfuerzos de intervención, del tiempo de la conflictividad y la negociación entre el clero progresista y el conservador, del tiempo de las distintas generaciones de los miembros de las CEB, del tiempo de la construcción de la colonia o del tiempo del crecimiento demográfico...

Tres fuentes documentales adquirieron un lugar central en el esfuerzo de recrear la historia de la colonia, las tres de muy diversa índole. La tesis de licenciatura de Guadalupe Morfín, que data de 1979, y cuyas evidencias provienen de su trabajo de campo o como resultado de

encuestas, entrevistas informales vertidas en apuntes mimeografiados no publicados. Otra fuente de referencia es la obra de Juan Manuel Ramírez Sáiz, que se relaciona de manera directa con lo ocurrido en la colonia Lomas de Polanco, aunque su atención principal no es esta historia ni esta colonia, ya que es una entre las once que procura abarcar su estudio. El trabajo de Valentina Napolitano, de publicación más reciente, intitulada *Migration, mujercitas and medicine men: Living in urban Mexico*, describe como parte del contexto de su investigación a la colonia de Lomas de Polanco en la década de los noventa, haciendo alusión a las décadas anteriores.

Estos tres documentos acompañaron la indagación cuyos resultados se presentan a continuación; aunque se trianguló con otras fuentes, en un cruce permanente entre texto y narrativa de fundadores, dirigentes y herederos de la experiencia religiosa, comunitaria, organizativa y política que tuvo como centro la colonia, y como fuerza centrípeta a las Comunidades Eclesiales de Base, a quienes entrevistamos, individual y grupalmente. En esta línea, la historia es aderezada por las biografías de los sujetos de carne y hueso que, junto con su vida, conformaron el territorio.

Cuando los entrevistados hablan sobre la colonia hacen alusión a tres momentos: la colonia antes, la colonia trasformada por el trabajo de las CEB y la colonia en la actualidad. En la etapa de “la colonia trasformada” encontramos la referencia a la misma como una gran comunidad formada por un conjunto de pequeños grupos, las Comunidades Eclesiales de Base (CEB).

La colonia Lomas de Polanco está dentro del cuadrante delimitado por la avenida Colón al poniente, por López de Legazpi al norte, por la avenida 8 de Julio al oriente y por la Calle 13 —conocida también como Adolfo Cisneros— al sur, aunque los límites estrictamente establecidos son irregulares dentro de este cuadro. La calle más amplia de la colonia es la llamada Ramón Alcorta; pero la más importante es Longinos Cadena, pues sobre esta calle se despliegan los comercios; hay muchas casas de empeño, cremerías, carnicerías, tiendas de mas-

cotas, tiendas de abarrotes y servicios varios; sobre esta misma calle se asienta el tianguis de los miércoles y los domingos,<sup>1</sup> y también se encuentra el mercado de la colonia. Los vecinos no la conocen por ese nombre, para ellos es “la Calle 7”.

Para los investigados, la colonia la conforman las personas que mejoraron, son los que llegaron para “asesorarlos”, “formarlos”, “guiarlos”, “apoyarlos”... En resumen, “los que confiaron” en ellos; son también los colonos que, a pesar del engaño sufrido por parte del fraccionador, rompieron el cerco de desconfianza para involucrarse y participar; y para muchos otros es haber aprendido a “ser comunidad”.

Lomas de Polanco es para caminarla, aunque sea grande y aunque haya personas que dicen que es insegura por las noches. En las mañanas el ambiente es festivo, la música sale de casi todas las casas, que también expiden olor a cloro o aromatizante de pisos. Si uno la atraviesa en carro, no logra empaparse de los olores, de las sonrisas de las personas, de los niños que juegan en las banquetas o se pasean en bici. Andar por Polanco un par de años, no alcanza para dar cuenta de sus muchas caras y sus muchas historias. Intentar conocerla ha implicado escuchar las múltiples voces que sobre ella lanzan atributos diversos.

## LOS ORÍGENES. ENTRE LA ILUSIÓN Y EL DESENGAÑO

Lomas de Polanco comienza a asentarse en los años cincuenta, cuando parte de los ejidos de Santa María Tequepexpan y El Polanco fueron adquiridos de manera poco clara por el entonces dueño de *El Diario*, en Guadalajara, Jaime Alberto González (Morfín, 1979); en esa época y hasta la década de los setenta, vendió lotes como parte de un fraccionamiento, primero a título personal y luego a nombre de una sociedad fraccionadora.

1. Uno de los más importantes de la ZMG.

En su mayoría, los compradores eran migrantes, provenían de poblaciones rurales de Nayarit, Michoacán, del interior del estado o bien del Distrito Federal; aunque ya no eran migrantes directos, su hábitat anterior se ubicaba en colonias aledañas o en el centro de la ciudad, en la mayoría de casos rentaban o vivían con parientes o paisanos.

Los nuevos habitantes adquirieron no solo un terreno sino la promesa e ilusión de vivir en un fraccionamiento<sup>2</sup> y no en el suburbio, aunque la conformación del espacio habitacional de Polanco no dista mucho de otras experiencias de la periferia: la autoconstrucción, la autourbanización, la lucha por los servicios públicos, la presencia corporativa del PRI-gobierno y sus centrales, fueron parte de la historia. Los lotes se fueron vendiendo de manera irregular por veinte años y la escrituración resultó ser aún más irregular, menciona doña Chole: “creo que aún existen terrenos sin regularizar”.

Casi a mediados de la década de los ochenta fueron ubicadas cinco regiones pobres en la zona metropolitana de Guadalajara (ZMG): dos en la parte norte de la ciudad, una al oriente, otra al sur, y la quinta en el suroeste; división que fue realizada “tomando como consideraciones centrales la tenencia de la tierra y los servicios con que se contaba en el lugar donde se habitaba” (Regalado, 1995, p.69). En la región IV se localizaban los ejidos de Polanco, Tlaquepaque y Santa María Tequepexpan, que albergaban numerosas colonias, con las consecuentes dificultades generadas por el uso de suelo irregular. Ignacio Medina (1984), en su trabajo “Un mapa de la pobreza en la zona metropolitana”, localiza al menos 12 colonias en este territorio, entre las que se encontraba Lomas de Polanco.

Jorge Regalado (1995) registra que esta zona de pobreza (la región IV) contaba con una población de 80 mil habitantes en un hábitat irregular, por lo general carente de servicios públicos o con servicios deficientes.

2. Algo de esto permanecerá como resto para que los habitantes de Polanco sean todavía orgullosos del provenir de este territorio.

Regalado encuentra que, iniciada la década de los años setenta, “ya eran conocidos los fraudes y la venta ilegal de terrenos ejidales” (1995, p.74), que se constituyeron en una práctica frecuente avalada de facto por el estado y con el camuflaje de un discurso que prometía la detención de los abusos cometidos por los fraccionadores, pese a que en una gran cantidad de casos fueron los mismos militantes del partido en el poder, el Partido Revolucionario Institucional (PRI), los que comercializaban con la tierra ejidal o, en casos como el que nos ocupa, por empresarios, que mediante formas poco transparentes adquirieron terrenos ejidales y conformaron los llamados “fraccionamientos populares”, mismos que se caracterizaron por las irregularidades ya mencionadas.

De esta manera, bajo la ilusión de adquirir un bien patrimonial, más de 60% de la población urbana (Ramírez, 1995, 1996a) logró la adquisición de terrenos propios gracias a un aparente abaratamiento del costo o de las condiciones de pago, dada la ilegalidad de su constitución. Según el autor, los factores que subyacen a este tipo de urbanización suelen ser múltiples: económicos, demográficos y financiero-políticos. Entre estos últimos se destaca la escasa cobertura de los mecanismos financieros y de los organismos públicos para la producción de vivienda de interés social, el progresivo déficit habitacional, la existencia de un amplio sector de la población que no tiene acceso a vivienda en el mercado inmobiliario formal, la tolerancia por parte del estado al mercado ilegal de la tierra y el ejercicio de una política combinada de concesión-cooptación-represión, frente al fenómeno de la urbanización popular.

Guillermo de la Peña y Renée de la Torre (1990) mencionan: “Entre 1950 y 1970 brotaron como hongos más de 200 fraccionamientos populares; en muy pocos de ellos la ley se cumplió al pie de la letra” (p.583), mediados dichos incumplimientos por la práctica de soborno a autoridades gubernamentales. Como fue el caso de Lomas de Polanco, estos “fraccionamientos populares” tuvieron como antecedente la promulgación de leyes de urbanización que condicionaron la aparición de un nuevo tipo de asentamiento en la periferia de Guadalajara: los fraccionamientos populares; los cuales fueron creados principalmente



por empresarios, quienes adquirieron de forma poco transparente los terrenos; dichos fraccionamientos populares podían ofertar lotes pequeños, empedrar en lugar de pavimentar las calles y utilizar materiales de bajo costo en la instalación del servicio de alumbrado, de agua y de drenaje (Sánchez & Otero, 1984; Morfín, 1979; De la Peña & De la Torre, 1990); precisamente eso sucedió en el caso abordado: los lotes son muy pequeños, los pocos servicios que se instalaron previamente fueron de baja calidad, ineficientes e insuficientes. Dice don Raúl: “Al final, la colonia se saturó de gente y ya había más gente de lo que según eso se había planeado, y ya no era suficiente el tubo del drenaje, lo dejaron corto, lo calcularon mal, entonces querían que lo pagáramos de nuevo y nosotros nos opusimos”.

En 1961, después de que empezaron a circular rumores de que el fraccionador cometió fraude, González cambió el nombre de la sociedad mediante la cual vendía los lotes, para continuar con la venta de terrenos (Napolitano, 2002). El gobierno se deslindó de cualquier responsabilidad y González siguió su carrera fraudulenta, que incluyó la negativa a dotar de los servicios prometidos, trasladando la responsabilidad a los nuevos dueños. Así lo refiere doña Laura:

Lo que pasó aquí en Polanco es que los primeros que comenzamos a vivir aquí nos dimos cuenta que teníamos unos contratos y que los contratos hablaban de que teníamos derecho a los servicios como era: agua, alcantarillado, luz, todos los servicios venían incluidos en ese contrato, pero querían que los pagáramos nosotros.

El primer asentamiento tuvo que esperar más o menos diez años para que el plan de separar calles y el sistema de agua fuera instalado; y todavía otro año más para tener electricidad conectada, un pavimento defectuoso y el parque central. El sistema de agua y drenaje inicial resultó insuficiente, y los letreros en las calles ya poco útiles, pues la gente aún ahora se ubica en este territorio nombrando las calles por números; si uno pregunta por el nombre oficial o busca en los docu-

mentos oficiales, se dará cuenta de que este modo de nombrar las calles es ajeno al que usan los pobladores para orientarse.

Nunca se tomaron acciones legales contra el fraccionador o la empresa fraccionadora, pues lograron inmunidad frente al aparato de justicia. Los habitantes de Lomas de Polanco quedaron atrapados en una red de corrupción, fraude, corporativismo y negligencia. Pero eso sí, años después, el estado sí hace presencia para cobrar a los colonos por la instalación del sistema de drenaje y alcantarillado, lo cual agravó la situación e impactó significativamente la vida de los habitantes de este territorio.<sup>3</sup>

## LOMAS DE POLANCO. EN BOCA DE TODOS

Fue en la década de los años setenta del siglo XX cuando Lomas de Polanco se vuelve relevante para la opinión pública, icono del movimiento urbano popular de la zona metropolitana de Guadalajara y de la instalación de las primeras Comunidades Eclesiales de Base; pero también famosa por la violencia en su interior. Según todos los entrevistados, la colonia tenía muy mala fama afuera, relacionada principalmente con el vandalismo en la localidad y el aumento de la delincuencia; se le atribuía ser una colonia “peligrosa”, así lo refiere Cristina, en aquel entonces estudiante de psicología del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO): “Polanco era la colonia con mayor

3. Como dato posterior a este hecho, en el Plan parcial de urbanización y control de verificación de la zona sur de Guadalajara, encontramos que en 1984 la colonia (ubicada en el ejido de Polanco) tenía alrededor de 30 años y 40 mil habitantes; para 1990 la escrituración era de 93% (cosa que los habitantes desmienten en sus versiones). Entre las ocupaciones o actividades de la gente destacan: los trabajos no calificados, principalmente la construcción con 27.3%; el campo obrero con 47.8%; el comercio informal con 11.2%; las personas que fungen como empleados 6.8%; los profesionales con 3.2%. Los habitantes de la colonia Polanco provienen principalmente de: Michoacán (8.9%), Zacatecas (5.5%), 43.6% otros estados (Nayarit, Guanajuato, Chihuahua, Coahuila, Tabasco y Guerrero), y Jalisco (fuera de la zona metropolitana) 42%; la mayoría habían vivido en zonas urbanas antes de asentarse en Lomas de Polanco. El promedio de integrantes por familia era de 7.7 y la clasificación de acuerdo a los niveles salariales eran los siguientes: un salario mínimo o menos, 18.2%; de uno a uno y medio, 33.9%; dos salarios mínimos, 10.4%; de tres a cuatro salarios 3%; y más de cuatro 1.5%. Por último, debemos mencionar que los lotes adquiridos oscilan entre 87 y 270 m<sup>2</sup>.

índice de criminalidad en Guadalajara, yo me fui a vivir allí y recuerdo que la primera noche que pasé allí mataron a un chavo enfrente de mi ventana”. Algunos entrevistados mencionan que defendían a la colonia de las apreciaciones de los externos, aunque 80% reconocen que eran frecuentes los pleitos entre bandas, con pedradas, chacos, palos, etc. Los dos espacios asociados con dichas confrontaciones eran el parque y las calles.

El parque central, que ahora es hogar de árboles y ardillas, en donde se alza el templo de Santa María Magdalena, era en aquellos años motivo de preocupación y sentimiento de inseguridad. El parque quedaba a oscuras en la noche y a los vecinos les daba miedo atravesarlo por el peligro que la falta de alumbrado ocasionaba. Así lo relata José, un participante de la primera generación de las CEB.

Cuando llegamos a la colonia estaba muy desastrosa, había mucha rebeldía de la juventud. El parque era un parque nada más ahí, abandonado, se refugiaba mucha mucha raza de... ¿cómo se llama?, mucho vandalismo [...] el parque estaba destrozado; había pleitos de allá para acá, y de acá para allá con piedras, y todo eso; el parque era un centro de vandalismo, descuidado y todo. Yo en ese tiempo no me metía para nada porque llegamos aquí con desconfianza, en un cuartito que teníamos de lámina.

El tema del vandalismo se asocia principalmente con los jóvenes, don Manuel relata su preocupación por la juventud: “No había quién les guiara”. La juventud predominaba en la colonia: a mediados de los setenta, 69% de la población era menor de 25 años, había alrededor de 12 mil jóvenes entre los 15 y los 25 años (Morfín, 1979). Era por esa percepción de peligro que la policía encontró un terreno propicio para la extorsión de diversa índole, como levantar a los jóvenes o cobrar cuotas a los vecinos a cambio de “seguridad”. Así lo dice Chuy: “Polanco tuvo un legado por mucho tiempo que era colonia de pandilleros [...] pues había muchas carencias en la colonia, agua, luz, la policía era

muy abusiva en aquel tiempo”, Nadia agrega: “y decían: ‘a Polanco no puedes entrar a tales horas porque ya sales muerto’.”

Paradójicamente, gracias al hecho de que la colonia se caracterizara por la situación de violencia que en ella prevalecía y de contar con una población de jóvenes tan grande, fue que se privilegió el impulso de CEB entre ellos; menciona Manuel, un sacerdote jesuita, que una de las primeras necesidades detectadas fue el “trabajo con jóvenes”. Quizás fue por ese sentimiento de inseguridad que inspiraba el parque, que los jóvenes pertenecientes a las comunidades de base se organizaron para limpiarlo y revivirlo.

Teníamos un parque que estaba muy desatendido, y mucha gente, por ese tipo de formación generado por los jesuitas, se animó y rescataron ese espacio, seccionaron todo el parque y algunos se encargaron de su espacio y lo reactivaron, sembraron pasto, flores, hasta ahora que prácticamente es un parque bonito, agradable, pero esa acción la hizo la gente, encabezada por los jóvenes; hasta el día de hoy se respeta ese parque (Jovita).

Los de afuera temían entrar a la colonia y los de adentro preferían no cruzar el parque. La colonia de aquel entonces también era nombrada como “un basurero”, en palabras de Mónica: “Era un basurero tremendo, todo lo que es la unidad era el basurero, imagínate lo grande que estaba y lo profundo que estaba”. Otras afirmaciones hablan de que “era una localidad sin servicios”, “parte de la periferia”, “alejada”; en sí “una colonia pobre”, “grande” e “hiperpoblada”. Pareciera que lo anterior confluyera en la aseveración de José: “era un ambiente durísimo”.

Nuestros informantes, miembros de las CEB, cuentan que implementaban una serie de estrategias de cuidado y prevención frente a los peligros; los que participaron como adultos en las CEB refieren haber tenido miedo a que sus hijos cayeran en el alcoholismo y la drogadicción. Los que participaron como jóvenes en las CEB aluden que ahora se dan cuenta de que su involucración en los grupos les mantuvo

“entretenidos” y les alejó de esa posibilidad de futuro, planteándoles otras alternativas.

## LA APUESTA RELIGIOSA

Lomas de Polanco se convirtió en lugar elegido por muchos “de afuera” para ser objeto de intervención: los jesuitas, algunos militantes de grupos políticos, los de IMDEC (Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario), las religiosas de María Reparadora, el ITESO, un grupo de norteamericanas que aún siguen llegando a la colonia, una serie de laicos comprometidos, asociaciones y grupos diversos. Otra piedra angular fue que una buena parte de los sacerdotes diocesanos asignados a la colonia abanderaran la teología de la liberación, los principios planteados en el Concilio y los documentos de Medellín y Puebla.

A fines de 1973, los jesuitas decidieron trasladar el noviciado de Puente Grande a la colonia Lomas de Planco (respondiendo a los lineamientos del Concilio Vaticano II). Para que los novicios entraran en contacto con “la realidad social del pueblo pobre y desposeído y vivieran su vocación al servicio de la fe y la promoción de la justicia” (recuperado de las entrevistas a jesuitas y laicos). Llegaron también a Polanco las religiosas de María Reparadora, quienes se propusieron la concientización y educación popular como parte de la actividad evangelizadora (Ramírez, 1994), en coincidencia con una serie de sacerdotes diocesanos que tenían como apuesta la creación de una iglesia de, para y con los pobres. Los esfuerzos confluyeron alrededor de la conformación de Comunidades Eclesiales de Base. “De particular importancia ha sido la acción de la iglesia católica en los procesos de inserción urbana y la generación de actitudes y formas de participación política entre la población urbana” (De la Peña & De la Torre, 1990, p.572).

Las CEB, como pequeños núcleos de confluencia de jóvenes y de adultos, tuvieron un impacto tal en la colonia que le confieren nuevos adjetivos; dice María: “una colonia politizada”; para Javier, el origen del Comité Popular del Sur, o para Tadeo: “un lugar de cristianos y cle-

ro militante”. Cerca de mil personas fueron parte de las CEB, alrededor de 47 jesuitas realizaron su trabajo apostólico en la colonia, existieron cerca de 70 comunidades de base; aproximadamente hubo presencia de 30 asociaciones y grupos diversos que realizaron algún tipo de labor en la zona; se contabilizaron al menos 30 estrategias educativo-populares. Menciona Lolita:

[...] las Comunidades Eclesiales de Base tenían la finalidad de reflexionar la vida, los problemas a partir de la palabra de Dios que han iluminado nuestra vida, nuestros problemas, nuestras necesidades, era una necesidad fuerte la de regularizar las escrituras y eso, yo creo que fue la necesidad de organizarnos como colonia.

A través de las nacientes CEB sus miembros reflexionaban sobre su problemática específica “a la luz del Evangelio”, de los escritos bíblicos, con la demanda de actuar en consecuencia y no quedarse en el ver y en el pensar. Desde esta perspectiva, la condición humana en las colonias populares, no exenta de opresión, entiende el Evangelio como una palabra liberadora que lleva a quien cree en ella a situarse en forma congruente ante una situación de radical injusticia. Varias organizaciones que proclaman fines religiosos también transitaban hacia instrumentos de inserción urbana, por ejemplo, la consecución de servicios públicos y los posicionamientos políticos (De la Peña & De la Torre, 1990).

En esa línea, la experiencia que se desplegó en la localidad contrarrestó la imagen preliminar de la colonia como lugar peligroso, favoreció la confianza del externo, y también del habitante en torno a la participación en acciones colectivas. El tesón de “hacerse comunidad”, la inscripción en una utopía y la promesa de una forma de vida digna, fungieron como conjuro contra el miedo, dice Sofía: “no nos podían dañar”. Las calles que eran territorio de los jóvenes enfrentándose a pedradas fueron tomadas por las misas barriales, por los grupos, por los festivales culturales, por la convocatoria a manifestarse por el cobro injusto de algunos servicios y la instalación de otros más.

El movimiento inició con una reunión de adultos, fue un movimiento fuerte por un problema que tenía la colonia sobre el alcantarillado, un cobro muy... ¿cómo se puede decir?, ise cobraba de más! Entonces toda la gente entró en un proceso de no pago y, bueno, fuimos asesorados por gente especializada y cualificada, y entonces la gente empezó a hacer un movimiento; no nos negábamos a pagar, pero lo que se quería pagar era lo justo (Nadia).

Para los entrevistados, hablar de Lomas de Polanco es hablar de las comunidades de base, de los jesuitas, de cada uno de los sacerdotes diocesanos, de las luchas reivindicativas, del parque conquistado, de la limpieza del canal, de la disminución de la violencia, de un futuro distinto para los jóvenes, del haber salido de la colonia para confluir con miembros de otras CEB, de la solidaridad con distintas personas, grupos y organizaciones, y del propio impacto en sus vidas. Existe una afirmación generalizada en torno a que la colonia ha mejorado en lo material, que mejoró la vida para aquellos que participaron en las CEB, pero que hay un retorno hacia algunos rasgos reconocidos ya como problemáticos, por ejemplo la violencia y la drogadicción, en sí, la vida de los jóvenes.

Polanco es más que una grande y poblada colonia de la zona metropolitana de Guadalajara. Su historia rompió el silencio de la pretenciosa ciudad tapatía, preocupada siempre por su aspecto; representó también una fisura del hermetismo del viejo clero conservador de la diócesis de Guadalajara, una de las más grandes e importantes del país. Guillermo de la Peña y Renée de la Torre (1990) hacen énfasis en que, a pesar de que Guadalajara se ha caracterizado por un clero conservador, también han proliferado sacerdotes con inclinación hacia la izquierda; aluden que la iglesia católica fue un impulso importante del movimiento urbano popular entre las décadas de los setenta, ochenta y noventa.

Los sucesos ocurridos en esta localidad no fueron hechos aislados; eventos parecidos estaban ocurriendo en los mismos años en Santa Margarita, al norte de la ciudad, en Santa Cecilia, al oriente, en San

Isidro, en El Perdón, en Tateposco, entre otras. Pero también experiencias similares estaban teniendo lugar en otros estados de la república mexicana y en otros países de América Latina. Una cantidad significativa de localidades ubicadas como “marginales” se constituyeron, parafraseando a Bourdieu (1990), como escenarios y campos de batalla, como espacios de contradicciones, luchas de poder, conflictos y negociaciones entre actores y grupos diversos.

Con el propósito de contextualizar, podemos hablar de lo que estaba sucediendo en el mundo en los años sesenta: para empezar, en el capítulo anterior hemos perfilado el impacto del Concilio Vaticano II,<sup>4</sup> pero también podemos hacer mención de los movimientos estudiantiles en Francia y en México, de la voz de los jóvenes frente al autoritarismo, de la escuela nueva, del cuestionamiento a las prácticas verticales en la familia tradicional, de la liberación femenina, de los movimientos revolucionarios en América Latina y de la teología de la liberación.

Lomas de Polanco es un símbolo de la concreción de las CEB, del clero militante, de los cristianos militantes, del auge reivindicativo en las tres últimas décadas del siglo pasado en Guadalajara, de la confluencia de fuerzas políticas, de la perspectiva pedagógica popular, relacionada con la educación popular, con la investigación participativa, con la acción-reflexión, con la propuesta formativa de los ejercicios espirituales ignacianos y del auge del llamado desarrollo humano.

La colonia Lomas de Polanco se ha construido a retazos, que han sido tejidos por la gente que la ha habitado, en un interjuego entre promesas incumplidas, conflictividad política y religiosa, esfuerzos organizativo-políticos y, principalmente, utopías de mundos mejores y de una iglesia en manos del pueblo. Pero también la han construido

4. Ante las situaciones de inequidad, injusticia y marginación social que se viven en Latinoamérica, y en consonancia con los documentos del Concilio Vaticano II, a través de los cuales la iglesia asume un renovado compromiso en la lucha contra la pobreza, en la región se gesta una praxis pastoral llamada pastoral liberadora, que se define “pública, crítica y práctica transformadora de la realidad” (Floristán, 1998, p.273). Para más información véase el primer capítulo de este libro.



esa serie de agentes externos que la eligieron como concreción de apuestas pedagógicas, religiosas, políticas y comunitarias; diría Javier, un laico que llegó muy joven a la localidad: “era una apuesta de vida, una búsqueda del propio sentido”; Pablo, sacerdote diocesano, expresa que la pretensión era “conformar una iglesia horizontal que impulsara la liberación del pueblo empobrecido”; María, una de las religiosas involucradas, plantea que la intención era: “a través de hacerse comunidad, reparar el pecado de injusticia del mundo”; y para José, sacerdote jesuita, se trataba de “lograr mejores condiciones de vida tanto materiales como espirituales y humanas.”

El que las denuncias de los colonos por la condición ejidal del territorio y contra el fraudulento fraccionador terminaran en archivos de dependencias gubernamentales, en esos años fue generando una fuerte desconfianza hacia cualquier propuesta organizativa. Las personas comenzaron a percibir que habían sido engañadas y que no eran más que una colonia más de los suburbios.

El gran mérito de las comunidades, apoyadas por la entonces jerarquía eclesial, los jesuitas y las hermanas Reparadoras entre otros, fue la capacidad de favorecer la confianza de los participantes y en una buena parte de los habitantes de la localidad; dirían Guillermo de la Peña y Renée de la Torre (1990), la investidura sacerdotal tiene de por sí esa capacidad de abrir puertas, de generar confianza. Morfín escribe: “La reticencia termina cuando se ve que no hay partido político ni cuota económica de por medio” (1979, p.3).

Fue una época agitada para los pobladores, quienes vencieron su desconfianza y desilusión para incorporarse en la propuesta de pertenecer a Comunidades Eclesiales de Base y, posteriormente, iniciar un proceso reivindicativo que fue parteaguas para nuevas acciones sociales en la zona y en la ciudad. Guillermo de la Peña y Renée de la Torre (1990) van a sustentar en su artículo que la población migrante tiene al catolicismo como factor de identidad y cohesión social, lo cual, en el caso de la ZMG ha favorecido la conformación de organizaciones sociales a partir de la convocatoria de algún sector del clero.

En Lomas de Polanco, aunque no exclusivamente, la animación fundamental del movimiento reivindicativo parte de grupos de matrimonios y de jóvenes inscritos en las CEB, aunque fueron los adultos los que fungieron como actores protagónicos. La situación de injusticia, la falta de respuesta de las autoridades, la agudización de los problemas del territorio, el análisis de la realidad promovido por el método de las CEB y el consecuente llamado a la acción, junto con la asesoría que tanto mencionan los entrevistados, hizo de la acción reivindicativa, a decir de Eduardo, en ese entonces escolar jesuita, “una lucha con estrategia y con distintas tácticas.”

## URBANIZACIÓN Y MOVILIDAD. LA PELEA POR EL ESPACIO

El crecimiento poblacional, producto en buena medida de los vertiginosos procesos de industrialización y urbanización de los años setenta y ochenta, y de la falta de apoyos para el campo, generó una estructura urbana compleja que se reflejó en la existencia y continuo surgimiento de asentamientos irregulares (Gallegos, 1990). Estos asentamientos, como el de Lomas de Polanco, forjaron contextos idóneos para la movilidad social, entre estos, los movimientos urbano populares. El crecimiento de Guadalajara en estos años se llevó a cabo, en buena medida, mediante la llamada “urbanización ilegal”. Según González (1986), “casi el 40% de la mancha urbana entre 1970 y 1975” se debió a este tipo de urbanización, lo que permitió la adquisición de un terreno para uso habitacional por parte de los sectores menos favorecidos.

Uno de los mecanismos más importantes de los fraccionamientos populares para lograr su permanencia y la sobrevivencia de sus pobladores, es la autoconstrucción de la vivienda. La vivienda autoconstruida es más barata que cualquier otra, inclusive la de los programas gubernamentales de bajo costo, debido a que hay una gran inversión de trabajo por parte del trabajador, sus parientes y amigos, que no es pagada por salario alguno (Portes, 1976, citado en González, 1986). La

autoconstrucción también está asociada con la participación social y la autogestión habitacional.

A pesar de los esfuerzos, las más de las veces precarios, que realizaron los ayuntamientos y la Comisión para la Regularización de la Tenencia de la Tierra (Corett), Jorge Regalado (1995) encuentra que no se había avanzado lo suficiente respecto del compromiso para regularizar las 191 colonias que a principios de 1989 se encontraban asentadas sobre suelo ejidal, y que por lo mismo, carecían de todos o los más básicos servicios públicos. Este autor pondera que en esa época alrededor de un millón de personas vivían en asentamientos irregulares y que la mitad de ellos carecían de los servicios públicos elementales, aunado al hecho de que muy pocas colonias irregulares tenían antecedentes o procesos de organización colectiva, y que “en el caso de la Región IV, donde se ubicó a la colonia Lomas de Polanco, se convirtió en lugar de permanentes luchas y protestas durante toda la década de los 80's [sic]” (1995, p.71). La urgencia de la vivienda por sí misma constituye un poderoso motivo para la acción política de las clases bajas urbanas (Portes, 1976 citado en González, 1986), lo que va aparejado con la lucha por la legalización de los terrenos y también por llevar los servicios básicos a la zona.

Los trabajos de Roberts (1973) y Portes (1976) recalcan que un dispositivo para la participación política de los pobres es la manipulación deliberada por parte del partido en el poder, en ese caso el Partido Revolucionario Institucional (PRI), que en muchas ocasiones funge como único canal disponible para la supervivencia y la movilidad, como parte de las estrategias de adaptación de los nuevos habitantes de la ciudad frente a la situación existente. Otros investigadores latinoamericanos han demostrado que el motor básico para la participación de los pobres urbanos en movimientos políticos es el interés en servicios públicos básicos. Castells (1982), por su parte, se refiere a los movimientos urbanos como aquellos vinculados a la producción, distribución y manejo del consumo colectivo de bienes y servicios tales como vivienda, salud, escuela, transporte y servicio urbanos en general. El autor denomina

“marginados urbanos” a todos los sujetos que no pueden resolver sus problemas habitacionales y de servicios por medio del sector privado. En esta categoría, dice, se encuentran no solo trabajadores informales sino, además, una gran proporción de trabajadores del sector monopolista que se hallan en la misma situación; por ejemplo, casi 40% de los habitantes de Lomas de Polanco eran obreros, a diferencia de otras zonas suburbanas donde la mayoría eran subempleados.

Por su parte, González (1986) señala que el mundo de la marginalidad es, de hecho, una construcción social del estado, ideada para servir a sus fines de integración social y de movilización política a cambio de bienes y servicios que solo él puede proporcionar. De ahí que las luchas reivindicativas van aparejadas de manera paralela por “la cooptación política”, proceso por el cual algunos partidos consiguen el respaldo de los sectores populares con el fin de legitimar sus acciones y existencia como representantes de los intereses del pueblo. A cambio de este respaldo político ofrecen soluciones a los problemas habitacionales de los pobres, la legalización de la tierra y la provisión de los servicios públicos más básicos, ofrecimientos que la mayoría de las veces quedan solo en promesas.

La colonia Lomas de Polanco fue el hábitat de una diversidad de organismos, grupalidades, instituciones universitarias, partidos políticos y otras expresiones de organización civil que, con planteamientos diversos pero confluentes, logró adquirir una configuración propia gracias a uno de los primeros movimientos organizados de sus habitantes, particularmente a aquellos que formaban parte o se relacionaban con las CEB. Los colonos, así organizados, iniciaron un proceso de negociación con los poderes municipales y regionales.

De manera particular, el dinamismo de Lomas de Polanco es reconocido por Ramírez, quien ubica que en 1975 se dio la primera lucha reivindicativa de la colonia para protestar contra el alto costo de las redes de drenaje y alcantarillado, “lucha que generó la ‘Unión de Colonos de Polanco’, constituida en su mayor parte por CEB” (Ramírez, 1994, p.92), y que fue el antecedente del Comité Popular del

Sur. La movilización de los colonos ha jugado un rol importante en el desarrollo de la sociedad civil en Guadalajara, a partir de defender sus derechos vía la participación y conformación de modos sui géneris de movimientos urbanos.

La acción colectiva requiere de los esfuerzos de aquellos que se enfrentan al mismo problema, ya sean la regularización y legalización de tierra, la introducción del agua potable, de electricidad, pavimentación o drenaje, como fue el caso, demandas que suelen enarbolarse de acuerdo al orden de importancia de sus necesidades. Las investigaciones realizadas por Ramírez en 1983 sobre una muestra de la problemática de las colonias populares del sur de la ciudad, reportan que la mayor parte de las colonias carecía del servicio de drenaje, 47% disponía de fosa séptica, 29% de letrina y únicamente 18% de baño con drenaje. Al mismo tiempo, 60% carecía de los servicios de agua potable y solo 31% contaba con conexión oficial al sistema de energía eléctrica. Este autor señala que en los años ochenta la demanda de estos tres servicios, así como la legalidad de los terrenos, representaron las directrices reivindicativas de pequeños grupos de colonos; afirma también, que las organizaciones civiles formadas en ese tiempo fueron impulsadas en su mayoría por el clero progresista, en especial por los jesuitas, mediante las CEB.

Estas luchas por la urbanización de los sitios de residencia suelen ser procesos largos y difíciles, exigen una buena dosis de los esfuerzos individuales y colectivos, así como del tiempo y los recursos materiales de los colonos, los que por lo general son escasos. Sin embargo, si bien es cierto que la colaboración de los colonos es importante en los procesos de urbanización de las colonias de la periferia, también es cierto que en este proceso intervienen otras fuerzas políticas y, en no pocos casos, la cooptación política por parte de las principales centrales del partido en el poder, que en este tiempo estaban encabezadas por el PRI-gobierno.

## EL AGUA QUE DESBORDA LA COLONIA. EL AUGE REIVINDICATIVO

*Sí, todo esto y todo tan caro, pues hicimos una marcha aquí en la colonia todos, unidos todos los grupos con cazuelas, bolsas de mandado ahí sonando por las calles; ahí íbamos felices nosotros haciendo ruido para nosotros mismos, pues aquí quién se iba a dar cuenta ¿verdad? pero lo hicimos. Después también hicimos manifestaciones allá en el kiosco.*

DOÑA LAURA, ENTREVISTA

El problema de vivienda fungió como motor de la movilidad social en las zonas suburbanas de la zona metropolitana de Guadalajara. Dado el creciente aumento de población y el establecimiento de familias en asentamientos irregulares, las nacientes colonias populares crecieron sin la infraestructura urbana requerida, además de que estas nuevas colonias no entraban en la lista de beneficiarios de los recursos públicos para la urbanización por parte del estado, de tal manera que ni el capital privado (los fraccionadores) ni el estado, ofrecían una solución a los problemas de habitabilidad, lo que orillaba a las familias establecidas en estas zonas a buscar cubrir sus necesidades por diferentes medios.

Veinte años después de fundarse Lomas de Polanco, esta colonia suburbana no era en absoluto el fraccionamiento prometido y vendido a sus habitantes; en cambio, era un espacio de la periferia, atravesado por la corrupción de poderes, la violencia y el desencanto. En la zona aledaña a la colonia se vaciaban los desperdicios de la ciudad de Guadalajara, cuya combustión permitía observar por las mañanas una capa negra de humo sobre Lomas de Polanco (Morfín, 1979). Agrega Rosa, una religiosa de María Reparadora:

Había un canal allí, atrás de la [Calle] 1. Haz de cuenta que estaba la pared, luego había como unos cinco metros, y luego pasaba el canal, que en un tiempo fue como canal de riego, que era de donde sacaban el agua para hacer el ladrillo; pero luego, ya cuando yo estuve viviendo con ellos, ya nada más era un río cuando las lluvias, que pasaba sucio, pasaba porquería y media por allí. Me acuerdo que un día estaba yo con las señoras platicando, y de repente, empezaban a caer cosas, le digo: “Ay, Chayo, y ¿todo ese montón de basura qué?”; me dice “¡Ay, madre! los de la 1 avientan toda su basura aquí, sin acordarse que estamos nosotros.

El canal al que se refiere la hermana Rosa en el relato anterior, se encuentra ubicado en la calle Luis Covarrubias, un poco más allá de Lomas de Polanco; pero no solo en este sentido es que el asunto del agua y del drenaje se desbordó en ese territorio. La negligencia del fraccionador y la falta de respuesta de las autoridades fueron el antecedente de la lucha por el drenaje y el alcantarillado, emprendida por los miembros de las CEB; luchas que fueron parteaguas para dos décadas del auge del movimiento urbano popular en la ZMG.

En los setenta, en la localidad a la que nos hemos referido, el agua escaseaba todo el año, pues el servicio era irregular, contaban con este cuatro horas al día; durante la madrugada, las mujeres debían recolectarla en tinas o baldes, o bien, pagar una pipa de agua a fin de contar con el insumo. Pero paradójicamente, en la época de lluvias la colonia se inundaba debido a los escurrimientos pluviales del Cerro del Cuatro y de los cerros aledaños. No contaban con bocas de tormenta, las llamadas “tapas de alcantarilla” destinadas a recoger el agua de lluvia, contrariamente, vertían sobre las calles ríos de aguas negras, ya que el sistema de drenaje se saturaba, lo cual ocurría por el diámetro tan pequeño de la tubería; en esos días el acceso o salida de la colonia eran de imposible predicción, puesto que las dos avenidas que la comunican con el resto de la ciudad se convertían, literalmente, en ríos. Como complemento de la situación, el canal de aguas negras que descendía

por la Avenida Colón alcanzaba el mismo nivel que el resto del camino (Morfín, 1979).

Esta situación de aguas sucias desbordadas desembocó en la mayor movilización que recuerdan los entrevistados: la lucha por el drenaje y el alcantarillado, que es su orgullo. Dice una de las dirigentes jóvenes entrevistadas: “los adultos de las CEB eran guerreros”; dicha acción colectiva reconoce su periodo de mayor fuerza de julio hasta octubre de 1975 (Ramírez, 1990), aunque fue una larga jornada que se prolongó hasta 1980, a fin de conseguir una resolución favorable por parte de las autoridades.

Los colonos de Lomas de Polanco, encabezados por miembros de las CEB y asesorados por distintos agentes externos, elevaron una petición a las autoridades correspondientes en torno a un sistema de drenaje que mejorara las condiciones de salubridad en su colonia; sin embargo, como ya era costumbre, su petición no fue atendida, teniendo como respuesta, como dice doña Vicky: “largas y evasivas”. Después de una serie de reuniones en donde el grupo de inconformes crece, la asamblea decide ir a una manifestación ante el Palacio Municipal. Los colonos se mostraban dispuestos a colaborar con una cuarta parte de lo que se les cobraba y pretendían que lo demás lo pagaran entre el fraccionador y el ayuntamiento. Menciona Lorenzo:

[...] nos organizamos para exigir al gobierno que nos pusiera eso que era de vital importancia en ese momento. Así fuimos a pedirle al gobierno que nos lo pusiera, y aunque no lo solucionaron todo, fue un primer paso para una solución y para que la colonia y las personas estuvieran mejor. Luego de lo del drenaje vino lo del pavimento, porque cometieron un error de pavimentar primero y después poner las tuberías, así que al poner las tuberías dejaron todo destruido, así que fue exigir que volvieran a pavimentar.

El movimiento por el alcantarillado da cuenta de cómo los colonos fueron logrando la instalación de algunos servicios públicos como alum-



brado en el parque, teléfonos públicos o nomenclatura para sus calles, pero todo esto parecían dádivas absurdas ante la urgencia sanitaria y la incertidumbre escritural, a la que no respondían ni el fraccionador ni el ayuntamiento. Cabe mencionar que muchos de los servicios instalados se colocaban reivindicando al naciente comité de vecinos priísta, ya que el fenómeno del corporativismo y la cooptación eran prácticas estructurales, identitarias y asiduas del entonces grupo en el poder. Metafóricamente, la movilización social, al igual que el agua, desborda la colonia y la ciudad; se vuelve tema de los diarios locales.

Las autoridades acceden a ir a la colonia ante el anuncio de una movilización, pero el diálogo se torna difícil. Las autoridades sugieren que se nombre a un grupo de representantes con quienes se pueda tener una reunión posterior, quienes son nombrados por la asamblea. Este Grupo de Representantes, que es renovado en varias ocasiones, adopta como norma informar pública y periódicamente acerca de las gestiones que realiza, entre estas, la colocación provisional del alumbrado en el parque, el ofrecimiento de teléfonos públicos y la nomenclatura de las calles, pero del alcantarillado y drenaje no se resuelve nada (Morfín, 1979).

En palabras de Guadalupe Morfín, en estas fechas, el cardenal es presionado para que impidiera cualquier apoyo del cura de la parroquia al movimiento, sin embargo, lo apoya para seguir adelante con la lucha y no abandonar al pueblo (Morfín, 1979). Por otro lado, los miembros del Grupo de Representantes son atacados verbalmente por grupos simpatizantes del gobierno y del fraccionador. Las centrales obreras afiliadas al PRI expresan públicamente su apoyo al gobierno.

Los colonos inconformes siguen movilizándose; se sugiere que conformen una planilla para la junta municipal de vecinos; deciden participar, reúnen firmas, presentan una planilla. Aunque en el reglamento de estas agrupaciones se establece que en su elección intervenga toda la colonia, posteriormente aparece en los periódicos *El Diario* y *El Informador* la noticia de la integración del Comité Municipal de Vecinos de la Colonia Lomas de Polanco, mediante una ceremonia en la que

les tomó la protesta el presidente municipal. Este comité nombrado o junta de vecinos, no integra a ninguno de los miembros propuestos por los colonos inconformes en su escrito previamente elaborado y presentado. No hubo ninguna convocatoria para la elección y esta se realizó a puerta cerrada.

El nuevo comité de vecinos reparte por la colonia un boletín donde anuncian como presunto triunfo la absorción, por parte del ayuntamiento, de 21% del costo de las obras. El miedo y la división son ingredientes presentes a lo largo de la lucha. La implementación de diversas estrategias y tácticas, de un lado y del otro, caracteriza la lucha por el alcantarillado y el drenaje frente a las del PRI-gobierno, conocidas y con una maquinaria oxidada y aceitada, las del grupo de colonos cercanos a las CEB tienen un particular toque de creatividad en las nuevas formas de convocación y organización.

En los meses sucesivos siguen adelante las reuniones y asambleas de los colonos inconformes cuyo número de simpatizantes va en aumento, a pesar del desconcierto que causan los boletines del comité de vecinos y de las frecuentes presiones que reciben por parte del PRI local y sus “organizaciones populares”. Otra de las estrategias del grupo pro gobierno es la organización de eventos en el mismo día y hora en que se celebra alguna reunión importante del grupo del alcantarillado. Menciona Jovita: “Eran acciones para que la gente no pensara”. La pelea por concientizar y organizar del grupo de inconformes versus la vieja práctica de “pan y circo”, se hace presente; las fuerzas se van polarizando y se requiere más sigilo en las nuevas acciones por parte del nuevo movimiento. Sobresale el visiteo y reparto de boletines casa por casa, a partir de “los jefes de manzana”; como respuesta, la estrategia era informar frente a la desinformación.

Un suceso que marca la lucha es la aparición en el diario *Excélsior* de una editorial sobre la historia y problemática general de Lomas de Polanco. Describe el fraude del fraccionador y la actuación no clara de las autoridades. Después de esta noticia, el presidente municipal hace varias llamadas telefónicas al asesor jurídico de los colonos, ex-

presando su inquietud por el artículo de *Excélsior*. Después de este acontecimiento, en una asamblea con alrededor de 600 asistentes, el Grupo de Representantes informa sobre la llegada de los primeros cobros por concepto de realización de obras al precio de \$13.32 metro cuadrado. Se acuerda responder con una manifestación. Para entonces el número de voluntarios para trabajar por manzanas ha aumentado. Se lleva a cabo la manifestación frente a palacio de gobierno, con una concurrencia de aproximadamente 1,500 personas (Morfín, 1979).

Un hecho destacado fue la congregación en el parque para esperar la respuesta y esta no llega. El descontento aumenta. Una semana más tarde, en reunión del Grupo de Representantes, se informa que la semana anterior cerca de 35 obreros fueron llevados por Heliodoro Hernández Loza (líder sindical) a hablar con el presidente municipal para aceptar el precio de \$9.50 metro cuadrado por pago de las obras; llega el primer cobro por esa cantidad, que se acompaña de una noticia en el diario sobre el cobro “justo” de los servicios, donde se incluye a Lomas de Polanco. Se activa nuevamente la naciente organización para gestionar un amparo; el gobierno responde con el ofrecimiento “discrecional” de cobros diferenciados según la situación de la familia. Se abre un amparo masivo, para lo cual se ofrece formación en torno a este procedimiento jurídico. El Grupo de Representantes sugiere no realizar los pagos; muchos colonos tienen miedo y realizan el pago. La respuesta no se hace esperar, llega la primera orden de embargo, el número de simpatizantes aumenta, pero también la división de la colonia.

Llegan nuevas notificaciones de embargo con recargo de intereses, algunos que se habían amparado deciden pagar. Se presenta una comisión ante el presidente municipal y este ofrece una solución personalizada, según las posibilidades de cada colono. Se insiste en una respuesta colectiva. Finalmente, el presidente municipal informa que se rebajará 50% del cobro y que se devolverá el excedente pagado a los que lo hicieron, de un cobro de \$9.50 por metro cuadrado se pagan \$4.70.

A esta siguieron otras luchas como la del pavimento y la escrituración. Es así como de 1974 hasta inicios de los noventa, Polanco fue el escenario de muchos estire y afloje entre la fraccionadora, la municipalidad y sus centrales, por un lado, y los colonos organizados por el otro. Dos grupos escenificaron la lucha por el alcantarillado, uno que representaba a los colonos inconformes y el otro personificado en las principales centrales del PRI-gobierno y el comité de vecinos impuesto.

Finalmente, los colonos pagaron por los servicios que debieron subsanar el fraccionador y el ayuntamiento, pero a decir de uno de los involucrados, “la experiencia bien valió la pena”. Como mencionamos con anterioridad, esta lucha fue semillero para muchas otras movilizaciones en el sur de la ciudad; surgieron organizaciones diversas; Polanco siguió con el trabajo en CEB, con intentos diversos de consolidar una organización, pero el balance que hacemos es que no se logró una solidez en la formación política en el conjunto de los miembros de las CEB, tema que abordará Jaime Torres en el capítulo titulado “Compasión sin justicia. Los límites de la experiencia política en Lomas de Polanco”.

Gracias al esfuerzo de este movimiento, se logró conseguir mejoras en los servicios, ejemplo de ello podría ser la reactivación del parque: se logró iluminarlo y ahora cuenta con bancas, juegos infantiles, asadores, un centro de salud pequeñito y otra pequeña construcción que funciona como Casa de Día para adultos mayores, sostenida por el DIF Guadalajara. En la segunda generación de los miembros de la CEB se trabajó con los jóvenes, enfrentando uno de los más fuertes problemas de la zona y donde había un enorme potencial de trabajo; el impacto en los que se involucraron fue significativo, pero numéricamente fue relativo.

La conflictividad entre el clero conservador y el clero progresista fue el telón de fondo durante dos décadas de vida de Lomas de Polanco que hemos reseñado; a inicios de los noventa los jesuitas abandonan la colonia; algunos sacerdotes diocesanos, de los más comprometidos, fueron reasignados a otras parroquias, con la instrucción de la jerarquía

eclesial de “regresar al espacio del templo los oficios sacerdotales”. A partir de entonces la historia de cada uno de los involucrados en la experiencia toma nuevos rumbos, así como la historia de la colonia.

## LA DIÁSPORA

Luego de realizar este trabajo, lo que descubrimos es cómo el rizoma, la lógica de la “Algaida”, se hace presente más allá de lo que los fundadores y herederos soñaron. Siguiendo a Bajtin (1977), podemos afirmar que la historia de Lomas de Polanco es multiplicidad de voces, no existe un solo sujeto que enuncia sino una *heteroglosia*, ese “yo” es otro.<sup>5</sup> Los involucrados en la experiencia reseñada construyeron el “nosotros” que los condena, en el mejor sentido de la palabra, a la búsqueda del encuentro y de la coincidencia en los nuevos caminos. La polifonía de Bajtin es contar dos o tres historias simultáneamente, lo que implica una ruptura canónica de representaciones unívocas. Se da en la emergencia, en el acontecimiento,<sup>6</sup> que abre posibilidades de lectura del receptor, desde la lógica del rizoma, leyendo a Deleuze (2008), “la lógica de la Algaida”, que posibilita primero situarse, pensar en los usos del propio discurso y contextualizarlo; encontrar vasos comunicantes, confesiones de ignorancia y fracaso (los propios límites).

La narrada es una historia de territorialización, desterritorialización y reterritorialización, que seguirá su curso con nuevas lecturas en el tiempo, nuevas comprensiones en búsqueda del eslabón perdido. La reterritorialización en Lomas de Polanco solo fue posible mediante la desterritorialización, y emergió como acontecimiento en territorios nuevos. Una nueva diáspora.

La organización de aquella década derivó especialmente en fuertes lazos entre los miembros de los grupos de las CEB; los jóvenes de en-

5. Esta es una noción coherente con la del “narcisismo primario” freudiano, a la que se aludió antes.

6. Que puede comprenderse con Najmanovich.

tonces son ahora adultos que cuando salieron de la colonia, muchos de ellos han buscado constituir nuevos grupos, nuevas formas de organización vecinal o comunitaria en sus nuevas colonias; y los que no lo hacen, añoran espacios como aquel para sus hijos. Lo que resulta un denominador común es la añoranza por una colonia que ellos ayudaron a construir y de la que los nuevos habitantes poco saben o reconocen. Esta *algaida*<sup>7</sup> no deja de procurar esperanza ante cualquier dispositivo que procure la acción comunitaria, autogestiva, de encuentro y diálogo, por pequeño o insignificante que de momento nos parezca. La pregunta permanente en los entrevistados es ¿qué hacer con la herencia recibida?

Existe una percepción generalizada de que cuando se fueron los jesuitas el trabajo decayó junto con el ánimo de la gente; los jóvenes van a agregar que se quedaron sin guías, que todavía no estaba maduro el trabajo, la gente se salió. Así lo relata Javier:

Quando se fueron los jesuitas el ánimo decayó, sí. Porque de alguna manera eran como los guías hacia dónde caminar o hacia dónde avanzar en un bien común de toda una colonia ¿no? Entonces, cuando había una reunión de grupo sabíamos que todo mundo reflexionábamos sobre lo mismo y encontrábamos solución hacia algo que se estuviera suscitando y a nivel de grupos. Siento yo que el ánimo se cayó en mucha gente y se salió, otras tantas se fueron y algunos aguerridos, pues nos quedamos aferrados ¿no?

Lo que se respira hoy en la colonia es ese retazo de autogestión, ese orgullo por sus logros, los lazos tendidos que confluyen en la memoria colectiva. Pero también en la colonia se respira una compleja trama de vidas resquebrajadas: la vuelta a la violencia, las adicciones, la desesperanza en muchos casos. Incluso la basura en el parque ha vuelto

7. Que por su naturaleza, es insospechada.

a ser un problema. En este espacio, aunque cuidado y revitalizado, ahora viven varios adultos a quienes uno ve alcoholizados desde temprano, las patrullas policiales entran en ocasiones y “levantan” a los que molestan a los ancianos que caminan a la Casa de Día. Algunos jóvenes van a fumarse un “churro” y no es difícil localizar puntos de intercambio en medio de las jardineras, dónde depositan sustancias y dinero.

Algunos de nuestros informantes se refieren a Polanco como ese espacio que volvió a sus problemáticas de antaño. Para los entrevistados, un referente importante, a manera de termómetro de la colonia, es la situación de los jóvenes antes de las CEB, durante las CEB y ahora que no hay CEB, “ni jesuitas”. Menciona Lorenzo, un dirigente que participó en la experiencia como adulto: “La colonia está patas arriba, la juventud está descarriada, sin oportunidades”; la mayoría harán referencia a que los jóvenes de los setenta y ochenta tuvieron otro tipo de oportunidades, las cuales no existen ahora; incluso hay quienes plantean la posibilidad de iniciar a trabajar con jóvenes y niños; para muchos de los entrevistados, estos sectores de la población son una preocupación actual.

Otros establecen la comparación con aquel Polanco “activo, movilizado”, dice Jovita: “La colonia está pasiva, la gente no tiene interés”. Agrega Mariana: “ya no es lo que era antes”; la mayoría mencionan como una preocupación la drogadicción y “la falta de valores”. Implícitamente, a manera de balance, se menciona que muchos se fueron de la colonia o se encerraron en su casa y que, aunque se vive mejor en lo económico y que otros más se encuentran insertos en proyectos sociales, también es cierto que en los últimos veinte años no se han realizando acciones significativas en pro de la colonia y la solución de sus problemáticas. En las entrevistas algunos aluden que la puesta en marcha de intentos por reactivar el trabajo en la colonia ha sido un fracaso; en la actualidad la mutual de difuntos sigue funcionando, así como el Centro Polanco, adscrito al ITESO, un festival cultural que se realiza cada mes y algunas acciones asistenciales que desarrollan antiguos miembros de las CEB.

La mayoría de los dirigentes dicen que hay familias con más recursos financieros que en los años setenta, que se vive mejor en lo económico, principalmente los que estuvieron en las CEB, quienes en general tienen mejor calidad de vida, pero que es una minoría frente al conjunto de la colonia; agregan que la colonia actualmente cuenta con todos los servicios. En la mayoría se deja entrever una cierta desilusión, inclusive hay quien afirma, como Laura: “todo fue en vano”. Dice Lolita, una partícipe como joven en las CEB: “La colonia no era tan fuerte ni tan organizada como decían los jesuitas cuando se fueron: no estábamos preparados”.

Muchos ya no viven en la colonia, muchos viven en mejores condiciones materiales en otros lugares, pero a decir de algunos, siguen siendo “personas sencillas, trabajadoras, que buscan servir a los demás”. Muchos están haciendo trabajo popular en otros lugares, lo cual aparece como un fruto, como expresa Joaquín: “se rompió el localismo de la colonia”. Polanco no es lo que era ni lo que se esperaba que fuera en el tema de la autogestión, pero tuvo un efecto multiplicador, tanto de los esfuerzos de acción alternativa, en las familias, como en los movimientos alternativos en el sur de la ciudad.

Las narrativas recrean una mezcla entre desencanto por la realidad actual de la colonia, el recuento de que existe mucho por hacer y la enunciación de nombres de personas que “aún pueden hacer algo por la colonia”.

## REFERENCIAS:

- Bajtín, M. (1977). *Le marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la methode sociologique en linguistique*. París: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1990). El mercado lingüístico. En *Sociología y cultura* (pp. 143-158). México: Grijalbo.
- Castells, M. (1982). Squatters and politics in Latin America. En H. J. Safa (ed.). *Towards a Political Economy of Urbanization in Third World Countries* (pp. 242-262). New Delhi, Oxford University Press.



- De la Peña, G. & De la Torre, R. (1990). Religión y política en los barrios populares de Guadalajara. *Estudios sociológicos*, 8(24), 571-602.
- Deleuze, G. & Guatari, F. (2008). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Gallegos, M. (1990). Migración y marginalidad en Guadalajara: el caso de Lomas de Tabachines. En J. García, G. de la Peña, J. Durán & A. Escobar. *Crisis, conflicto y sobrevivencia. Estudios sobre la sociedad urbana en México*. México: Universidad de Guadalajara / CIESAS.
- Gobierno del Estado de Jalisco (1984). *Plan parcial de urbanización y control de verificación de la zona sur de Guadalajara*. Departamento de Planeación y Urbanización.
- Gobierno del Estado de Jalisco (1990). *Expedientes de las colonias*. Secretaría de Desarrollo Urbano y Rural.
- González, M. (1986). *Los recursos de la pobreza: familias de bajos ingresos de Guadalajara*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco.
- Medina, I. (1984, septiembre-diciembre). Un mapa de la pobreza en la zona metropolitana. *CEPES-Jalisco*, No.6.
- Morfín, G. (1979). *Análisis de la legislación urbana, su aplicación y consecuencia. El caso Lomas de Polanco*. Tesis, Universidad de Guadalajara, México.
- Napolitano, V. (2002). *Migration, mujercitas, and medicine men. Living in Urban Mexico*. Berkeley: University of California Press.
- Portes, A. (1976). On the sociology of national development: Theories and issues. *American Journal of Sociology* 82, 55-85.
- Ramírez, J.M. (1986). *El movimiento urbano popular en México*. México: Siglo XXI.
- Ramírez, J.M. (1993). *La vivienda popular y sus actores*. Puebla / Guadalajara: Programa Editorial de la Red Nacional de Investigación Urbana / Universidad de Guadalajara.
- Ramírez, J.M. (1994). *Los caminos de la acción colectiva: "movimientos" urbanos, organizaciones ciudadanas y grupos vecinales de Guadalajara en los noventa*. Guadalajara / México: El Colegio de Jalisco / INAH.

- Ramírez, J.M. (1996a). La internacionalización y las identidades del movimiento urbano popular en el área metropolitana de Guadalajara. *Espiral*, 2(5), 177-195.
- Ramírez, J.M. (1996b). *¿Qué es un movimiento social? Teorías y metodologías para su estudio* (Colección de Babel, 7). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Ramírez, J.M. & Hermosillo, H.N. (1994). *Entre la iglesia y la izquierda: El Comité Popular del Sur*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Ramírez, J.M. & Hermosillo, H.N. (1995). *Los movimientos sociales y la política. El Comité Popular del Sur en Guadalajara* (Fin de Milenio. Biblioteca Movimientos Sociales). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Regalado, J. (1995). *Lucha por la vivienda en Guadalajara*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Roberts, B. (1973). *Organizing Strangers. Poor families in Guatemala City*. Austin: The University of Texas Press.
- Sánchez, M. & Otero, G.M (1984). Controles jurídicos y psicosociales en la producción del espacio urbano para sectores populares de Guadalajara. *Encuentro*, 1(2), 115-149.



***Conciencia, poder y esperanza  
en la iglesia de los pobres: entrevista  
a un sacerdote diocesano  
impulsor de las CEB***

ELBA NOEMÍ GÓMEZ GÓMEZ

A continuación presentamos una entrevista<sup>1</sup> realizada a uno de los sacerdotes diocesanos que fue uno de los más importantes impulsores de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) en la región, con una actuación protagónica en Lomas de Polanco y otras colonias del sur de la ciudad. Este representante de la iglesia católica ha sido uno de los muchos que fueron “castigados” por haber llevado hasta las últimas consecuencias “la opción preferencial por los pobres”. Por motivos obvios el nombre que aparece es un seudónimo.

*Ei:* ¿Dónde fue su primer contacto con CEB?

*Padre Juan:* Fue en Cuquío, Jalisco. Luego de asistir a observar los procesos de las CEB en distintas parroquias, formamos CEB en Cuquío. Fuimos a visitar a religiosos que apoyaban fuertemente a las comunidades. Fuimos a Cuernavaca, en donde estaban florecientes, y platicamos con mucha gente de las comunidades; estuvimos con ellos en celebraciones, en misas, en sus grupos. Observamos la misa y cómo

1. Entrevista realizada por Noemí Gómez Gómez y José Humerto Salguero. Guadalajara, Jal., el 17 de julio de 2011.

participaban los sacerdotes al frente en las marchas, pidiendo una cosa u otra. Después nos enteramos de un periódico que tenían, un periódico muy comprometido que enviaban a muchas comunidades. Visitamos dos o tres parroquias de CEB, luego visitamos al obispo Sergio Méndez Arceo, estuvimos ahí con él. Recuerdo el diálogo con Méndez Arceo: nos platicó de su experiencia allá, de su apoyo a las CEB y a la teología de la liberación. Cuando habló de la iglesia en México, nos expresó que “al Evangelio en México le habían quitado la ponzoña”.

*Er:* ¿Cuál fue el periodo en el que estuvo en Lomas de Polanco?

*Padre Juan:* Llegué a la colonia en 1988 y salí de ella entre 1997 y 1998. Estuve de párroco en la parroquia de la Anunciación. Antes había estado el padre Federico Villaseñor. De hecho, fue él el primer párroco de la Anunciación.

*Er:* Padre, ¿qué recuerda de Lomas de Polanco, cómo se inició la colonia, cómo era el trabajo de los sacerdotes?

*Padre Juan:* Bueno, a mí me tocó, podríamos decir, la última etapa de las CEB de Lomas de Polanco. Cuando yo llegué a la parroquia de la Anunciación había un receso de las CEB, debido a que el párroco anterior no las había aceptado. Me parece que no les dio impulso porque no comprendía lo que eran las CEB. Muchos de ellos tenían una mentalidad un poco retrasada y se escandalizaban por no llevar la liturgia de manera tradicional. No podían concebir la protesta social como parte del compromiso del cristiano. Entonces, cuando llegué, las CEB estaban como en catacumbas, clandestinas, o sea, ahí siete grupitos en la Anunciación. Por cierto, en la parroquia de María Magdalena también estaban floreciendo. Una vez llegado, nosotros les dimos puerta abierta, llamamos a todos los grupos y a los coordinadores de los grupos para decirles que continuarían, que íbamos a promover más grupos. De

hecho, cuando salimos había cerca de 20 grupos funcionando muy activos, muy bien informados y evangelizados: su compromiso estaba claro, iban avanzando.

*Er:* ¿Usted recuerda algunas características de las CEB, de su manera de trabajar?

*Padre Juan:* Sí. Se tenían reuniones con los coordinadores de cada grupo; se tenía reunión cada ocho días en las que se les entregaba la hoja de reflexión que había de trabajarse en la semana. Ahí tuvimos la oportunidad de contar con un grupo de religiosas que fueron a apoyar a las CEB. Ellas estuvieron viviendo en la colonia. Primero solo iban de visita y después ya tuvieron casa. Preparamos las cosas para que esto fuera posible. Teníamos la casa para el sacerdote que estaba situada como a tres o cuatro cuadras del templo; entonces, esa casa la dejamos para las religiosas que iban a apoyarnos. Los sacerdotes nos instalamos a un lado del templo, ahí vivimos mientras se fue construyendo el curato. En ese entorno se iban teniendo esas reuniones cada ocho días para guiar la reflexión en cada grupo, y como tres veces al año había un estudio de tres a cuatro días para todos los coordinadores de grupos y todos los miembros del grupo que quisieran asistir. Los temas que se abordaban eran distintos, pero sobre todo atendía a lo que sucedía en el contexto o en el día a día, como lo que estaba sucediendo en Nicaragua o lo que sucedía en Chiapas. Poco a poco fuimos dándole ese tinte a la parroquia, de llevar el compromiso de toda la realidad de pecado que se vive a través de análisis. Por ahí era ir caminando, ir conociendo poco a poco la realidad que vivimos, ir descubriendo lo que podíamos hacer para transformar aquello. Cuando no podíamos hacerlo nosotros, teníamos que convidar a alguien que nos ayudara, que nos apoyara.

*Er:* ¿Usted llegó después de las movilizaciones de los colonos para conseguir los servicios básicos?

*Padre Juan:* Sí, yo ya llegué después. Supe de todo ese trabajo que realizaron las comunidades, supe de eso, pero ya cuando llegué ya habían pasado esos procesos para conseguir los servicios.

*Er:* Entonces le tocaron otras maneras de aterrizar el trabajo de las comunidades. Si entiendo bien, por ese tiempo surgieron algunas cooperativas, que se gestionaron desde las CEB.

*Padre Juan:* Efectivamente, participé en la iniciativa de crear una cooperativa de consumo y luego también en convidar a las personas a utilizar la caja de ahorro que se instaló ahí en el templo para apoyar así a la gente. Cada grupo de barrio se había encargado de descubrir las necesidades urgentes de las familias, por lo que, cuando nos percatábamos de gente necesitada, se le brindaba apoyo en lo que respecta a despensas o medicinas. Todo eso estaba al día, en cada grupo había alguien que se encargaba de visitar enfermos, se encargaba de visitar las familias que tuvieran algún problema. Recuerdo que cierto día se quemó una casa, pues inmediatamente se ofreció la ayuda a los afectados, se buscó casa para las familias y después apoyo de despensa porque de repente lo perdieron todo y había que apoyar.

Al interior de las CEB se estaba atento a lo que fuera ofreciéndose en la misma comunidad. También se tenía conexión con las demás comunidades de la región como Colima, Nayarit o Ciudad Guzmán. Teníamos encuentros y estudios con ellos; cada dos meses íbamos hasta allá o ellos venían hacia acá. Era, pues, una red de comunidades que estaba organizada regionalmente. Se integraban las parroquias, varias comunidades de aquí y algunas de las diócesis vecinas. A nivel nacional ocupábamos la región de occidente y cada año había reunión a nivel nacional de todas las comunidades. Así es como pudimos hacernos presentes en distintas partes y también asistir a distintas promociones que hacían las CEB a nivel nacional, le llamaban encuentro nacional de comunidades. Nosotros empezamos a ir a Concordia, Coahuila, después a Chiapas y a distintas partes. Nos tocó estar en

esos encuentros de CEB donde venía la gente muy reanimada, veías otro estilo de iglesia, desde los obispos que se quitaban sus mitras y andaban como cualquiera por ahí.

Entre otras de las actividades que hacíamos, también estaba el apoyo que brindábamos a las manifestaciones provenientes de Colima y Ciudad Guzmán ante gobernación para reclamar algún asunto de tierras. Venía mucha gente a manifestarse, entonces nos hablaban porque sabían que estábamos organizados, luego les llevábamos comida y medicina, y los recibíamos en la Plaza de la Liberación. Estábamos con ellos en la marcha, los acompañábamos, nos integrábamos con cada grupo que viniera de campesinos o de obreros. Ellos ya sabían dónde encontrarnos, teníamos conexiones, donde nos informaban que existía esta necesidad, las parroquias de la diócesis acudíamos a apoyar.

*E2:* Padre, ¿Cuál era la idea educativa de las CEB? ¿Por qué usted piensa que las CEB educaban?

*Padre Juan:* Primero porque se les explicaba un Evangelio comprometido al estilo de Jesús. Y entonces la gente iba descubriendo que por ahí podía ser su seguimiento de Jesús y esto los iba ayudando a crecer, a no dejarse manipular, a defenderse, a luchar por la justicia cuando otros los estaban perjudicando. En las CEB se va despertando un modo de ser cristiano más al estilo de Jesús, que pasa por la vida haciendo el bien y curando toda enfermedad y dolencia. De esa manera el pueblo va educándose y va descubriendo lo más que puede dar para servir a los demás, y lo más que puede ayudar para purificar la iglesia, que algunas veces se va apartando del seguimiento de Jesús. A propósito de esto, yo recuerdo al papa Juan Pablo II, una vez que vino a México le preguntaron si él leía periódicos de izquierda, a lo que contestó: “miren, yo leo periódicos de derecha y periódicos de izquierda; porque los periódicos de derecha me dicen lo que está bien en la Iglesia, y los periódicos de izquierda me dicen lo que anda mal en ella; por tanto, necesito leer los dos periódicos”. Así describiría yo la educación al interior de las CEB.



*E2:* ¿Y qué le dejó al padre Juan toda esta experiencia? ¿Qué le dejó para su vida? ¿Qué le significó? ¿En qué le cambió su vida?

*Padre Juan:* Pues en que encuentra uno como la falange de por qué uno se realiza en su ser sacerdotal, en su ser cristiano, se siente como bien realizado porque se encontró con lo que se buscaba. Todo en las CEB me hace sentirme realizado.

*E2:* ¿Y a la gente de la colonia, qué le dejaría? A los que participaron, ¿piensa que les cambió la vida el haber sido parte de las CEB?

*Padre Juan:* Pues yo siento que esta forma nueva de ser iglesia en las comunidades de base, promovió cambios en su vida familiar, porque empezó a haber más responsabilidad en ella, comenzó a haber más atención entre ellos; las llamadas de atención que oían fueron diferentes, porque había que tener en cuenta todas las recomendaciones que se daban dentro de las comunidades, el amor, la solidaridad, el servicio, el respeto y el reconocimiento de que todos somos iguales, de que Dios nos ama; el respeto a los niños, a los hijos, como irles dando lo más que podamos, no abandonar al hijastro; y así todo eso pienso que fue un resurgir de una vida nueva en el seguimiento de Jesús. También el que siempre había una gran disponibilidad para acudir a cualquier emergencia que se les invitara, que les dijera; y también yo creo que eso les llenaba de muchas satisfacciones, porque se sentían útiles, como que hacían algo por los demás. Pienso que les quedó también una espiritualidad muy fuerte, un amor a Jesucristo muy profundo, que realmente no lo han cambiado ni lo cambian por otra forma de ser de Jesucristo sino como se les fue indicando, en los pasos que se vieron inmiscuidos, irlo conociendo en el Evangelio. Así lo aceptaron y así lo tienen, y están muy decididos a seguir los pasos, a estar con él, a ser como él. Yo pienso que les queda una evangelización liberadora-trasformadora, muy en lo profundo del corazón, y la experiencia de apoyarse y ayudarse mutuamente.

*E2:* Ante esta experiencia, ¿cómo era la relación con la jerarquía eclesial?

*Padre Juan:* En una parte de la experiencia de las CEB durante el periodo en que participé, estuvo presente el cardenal Salazar, quien apoyó hasta lo último a las comunidades de base. Pienso que sin él no se hubieran logrado tantas cosas. Él defendía mucho a los sacerdotes cuando iban a acusarlos, y decía: “¿Ya habló con el sacerdote? ¿no? Pues vaya con él y luego venga a decirme qué le dijo, dígame eso que usted me está diciendo a mí”. Era muy cuidadoso de sus sacerdotes y exigente en su camino.

Después, poco tiempo estuvo Posadas Ocampo, él no las apoyaba, al contrario, buscaba la manera de irlas desintegrando. Después estuvo de interino el señor obispo Martín Rábago, él también las apoyó. De hecho, este último nos sorprendió una vez. Cuando el obispo Rábago quedó de interino, después de la muerte del cardenal Posadas Ocampo, como a los 15 o 20 días, nos llamó. Precisamente había una manifestación, la primera manifestación de los barzonistas, ahí estaban en la plaza. Nosotros también estábamos con ellos. El señor obispo Rábago nos mandó llamar a todos los que andábamos en el relajo, entonces dijimos: “¡no, pues!, ¡ya va a ser la primera llamada de atención! Pero ¡no!”; recuerdo que nos dijo: “los mandé llamar para que me digan qué puedo hacer por estas personas que están protestando aquí abajo, quiero que me digan cómo, qué hago, yo sé que ustedes están ahí”. Nos llenó de alegría el que esto hubiera sido algo inesperado.

Después comenzamos a platicar y a dialogar, nos apoyó en todo y así pudimos tener lo que nunca se había tenido, una manifestación de comunidades de base. Posteriormente, tuvimos un encuentro regional, y fue ahí en la Anunciación; se llamó Encuentro Regional de Comunidades de Base, vinieron de las parroquias de las diócesis vecinas: de Colima, de Tepic, de Ciudad Guzmán, después se sumaron los de Aguascalientes.

Entonces tuvimos ese encuentro en la parroquia y para coronar, al final quisimos que fuera en la catedral, porque teníamos “vara alta” con el obispo Rábago. Él nos dijo: “sí, yo celebro, yo los recibo”. Los

miembros de las CEB quisieron que hiciéramos una manifestación o presencia desde el templo de San Francisco hasta la catedral una hora antes de la misa. Entonces invadimos esas calles, suspendimos el tráfico, al fin y al cabo con tiempo se había acordado con las autoridades que íbamos a manifestarnos ahí. Entonces, caminamos desde el templo de San Francisco hasta catedral, donde fue la misa y ahí se concluyó el encuentro.

*E2:* En esa manifestación ¿tenían alguna petición? ¿reivindicaban algo?

*Padre Juan:* No. Simplemente los encuentros de comunidades eran globalizantes, abarcaban toda la problemática de México. Era para afirmarnos y mostrar que las CEB estaban para transformar la realidad de pecado, de injusticias, de abusos; estaban nuestros hermanos necesitados de Nicaragua, nuestros hermanos de Chiapas y así, hermanos de acá; eso así nomás, como una manifestación general de la problemática sin un trabajo especial. Y por cierto que a la catedral llegamos casi 20 minutos o media hora tarde y el obispo Martín Rábago estaba ahí bien revestido y nosotros, acá echando grito. Yo llegué a la sacristía junto con varios padres y le dijimos al obispo: “tardecito pero segurito, ino nos rajamos!”; “no importa”, respondió él: “qué bueno que hicieron eso”. Durante su homilía él nos dio un discurso muy bonito de animación a todos. Eso también había que recordar de lo que hubo ahí.

*E2:* ¿Cómo le fue en la época del cardenal Posadas Ocampo?

*Padre Juan:* En ese tiempo yo estaba en la Anunciación. Sí, ya estaba en la Anunciación y por cierto que ya habíamos tenido ciertas discusiones con él, precisamente porque él evitaba todo este trabajo liberador, comprometido y apoyaba lo meramente asistencial. Le hacía ruido la concientización y el estar más con la gente, el que todos cuestionáramos incluso a la misma iglesia de la que formábamos parte. Recuerdo que una de las frases que emitíó, una vez que se le cuestionó la falta de

compromiso social de la iglesia fue. “¿Por qué dicen que iglesia que no denuncia es una iglesia vendida?” La respuesta que le dimos fue: “usted medite eso, si no es cierto, ponga una carta y diga ‘ESO NO ES CIERTO’, pero si es cierto, usted reflexione delante de Dios y punto.” Así eran los reclamos y las discusiones.

En Cuquío teníamos también un proceso fuerte de CEB. Cierta vez vinieron a Guadalajara gentes de allá a reclamar que si llevaban un proceso dirigido por mí, por qué me cambiaban. El cardenal Posadas Ocampo se sacó diciendo que acababa de llegar, que no lo culparan de eso, pero ya después de varias visitas y reclamos me dijo: “si usted necesita ir a Cuquío aunque esté acá, tiene permiso de ir allá”.

*E2: ¿Y siguió yendo?*

*Padre Juan:* Y seguí yendo, y los otros obispos no sabían de ese contrato y estaban echando leña hasta que fui a decirles: “el pleito es con este señor que me dio permiso, a él díganle, y a mí déjenme en paz”. Y santo remedio. Eran en ese tono el estilo de las discusioncillas por las que pasé con la jerarquía.

*E2:* Pero a pesar de las dificultades ¿usted siguió impulsando las CEB?

*Padre Juan:* Sí, es que el camino no era cambiar las opciones sino hacer que el obispo entendiera el proceso y proyecto de las CEB; pensábamos que si no las apoyaba, por lo menos no debía ser un obstáculo. Eso era lo que queríamos lograr ante él que llegó, así, como inocentemente pero, como se dice popularmente, “bajita la mano” a dismantelar todo lo comprometido. Entonces, mientras yo estuve, más o menos fuimos, como dicen, negociando y aclarando las cosas. Con el Evangelio en la mano y los documentos del Magisterio de la Iglesia nos defendimos.

*E2:* ¿Qué otra dificultad tuvo con la jerarquía católica?

*Padre Juan:* Una más, por el tema del *Viacrucis*. Me parece que hubo una mala interpretación de la propuesta de Alfredo López Casanova de esculpir un cristo moreno y desnudo. También de la de Guadalupe Morfín Otero. Ella hizo la reflexión de cada estación del *viacrucis* con todo su valor poético que supo ponerle; con un valor grandísimo de la reflexión que contenía al mismo tiempo liberación, poesía y valor espiritual, todo lo que lleva consigo la reflexión del *viacrucis*. Pero el problema mayor fue por el cristo.

La jerarquía se molestó. Enviaron a alguien que destruyera todo lo que había, incluyendo todo el proceso de CEB. La orden era acabar con ellas. Quien vino llegó diciendo que a él le gustaban y que venía a apoyar las CEB, pero después acabó con todo.

*E2:* Y la gente defendió ¿verdad?

*Padre Juan:* Sí, mucho, mucho lo defendieron con cartas y escritos muy bien definidos, muy bien hechos, al cardenal Juan Sandoval. Pero no se pudo.

*E2:* ¿El cristo también lo quitaron?

*Padre Juan:* Lo quitaron, sí, de inmediato.

*E2:* Se dice que la gente le tenía mucha devoción al cristo.

*Padre Juan:* Sí, a ellos no les afectaba en nada que el cristo estuviera moreno y sin ropa. En realidad fueron algunos periodistas los que echaron el grito en el cielo, como ya habían sacado fotografías y las publicaron en los periódicos, no sobró quién se escandalizara, de tal manera que contagió al obispado.

*E2:* ¿Y cómo fue que se les ocurrió esto del *viacrucis* e invitar a Lupita Morfín?

*Padre Juan:* Fue iniciativa del escultor Alfredo López Casanova. Él había trabajado en CEB y conocía el camino de la teología de la liberación. A ambas él las había apoyado, con ellas había vivido desde joven. Entonces él se ofreció a hacer el *viacrucis*, como quien dice, dando nomás para el material, sin darle a él casi nada de ganancias. Y así estuvo trabajando con tiempo ese *Viacrucis* especial en bajo relieve y fue haciendo todas las escenas, y ya pues, la última escena fue la que ya no cuadró, pero el Evangelio dice que a Jesús le quitaron sus ropas y las rifaron. Fue eso, no quisieron aceptar a Jesús sin ropa, despojado y moreno. Hubo algunos que se indignaron y a los que Alfredo les decía: “pues ahí en la Biblia dice, si no te gusta bórrale al Evangelio y a todas las Biblias”. Yo también les decía: “a Jesús te duele verlo así, pero al Jesús que está en el pobre, que no tiene nada, ese no te preocupa ¿verdad? Por qué no vas y les pones calzones a todos los pobres y luego ya vienes y le pones al Cristo”.

*E2:* Después de esta situación, ¿a dónde lo mandaron?

*Padre Juan:* Al Cerro del Cuatro.

*E2:* ¿Y ahí siguió con las CEB?

*Padre Juan:* Fue más difícil. No existía el trabajo previo que habían realizado los jesuitas en Lomas de Polanco. Allá no había nada, incluso, el otro compañero sacerdote que tenía era adverso a las CEB y contrario a todo lo liberador. Entonces ahí tuve un compañero sacerdote que estuvo en contra. De hecho, antes de que yo llegara les dijo a los feligreses: “el Sr. Obispo no está de acuerdo con las CEB, no está de acuerdo con el modo de pensar del padre que viene, y no sé por qué lo mandaron, no sé por qué lo hicieron, y no sé tampoco por qué sigue siendo pá-

rroco”. Esa fue la tónica con él. Puso a la comunidad en contra mía y de todo lo que hacía. Él tenía como 15 o 20 años en ese lugar, era un cacique de ahí y tenía mucha gente en sus manos.

Él había formado a un grupo de jóvenes, una cooperativa de difuntos, y toda esa gente eran así, reacias a todo este trabajo de las CEB. Al poco tiempo pedí el cambio de este señor pero, pues no era fácil. Fue hasta al año o dos años que lo cambiaron. Pero en realidad no lo cambiaron, porque le dieron una parroquia, o más bien hicieron una parroquia para él; era el otro templo que pertenecía a esa misma comunidad. La verdad, nada más lo instalaron ahí para que estuviera de vigilante de todo lo que hacíamos.

Entonces el trabajo en esa localidad fue ir preparando el terreno, poco a poco empezamos a visitar a las familias y a decirles en las misas, en las homilías, todo lo del movimiento concientizador de las CEB. Los jesuitas iban los domingos a celebrar misas. Con el paso del tiempo fuimos concientizando a los colonos, se empezó a organizar una cooperativa y también la caja popular. Los jóvenes jesuitas que tenían su apostolado también apoyaron. Yo tenía mi visión estratégica pero no me resultó. Yo tenía planeado darles un nuevo impulso a las CEB, pensaba que sería algo muy significativo, porque íbamos a invitar a seglares de todas las parroquias donde había comunidades para que ellos se encargaran de un sector, por ejemplo de dos manzanas, que visitaran luego otras parroquias para así llenar todo el cerro de CEB. Lo pensaba como una especie de misión que dejaría comunidades bien establecidas después de todo un año de trabajo. Posteriormente las evaluaríamos, preguntaríamos por los frutos, habría reuniones con distintos grupos a nivel de toda la diócesis. La jerarquía sabía de ese proyecto porque yo solía platicarlo a algunos seglares.

*E2: ¿Y lo sacaron de ahí, del cerro?*

*Padre Juan:* Sí, me sacaron del cerro. Su objetivo fue inutilizarme al ya no darme parroquia. Me enviaron a apoyar una comunidad de clase media hacia arriba. Con ellos es más difícil trabajar las CEB que con la gente del pueblo que tiene tantas urgencias y necesidades. Digamos que me desterraron. Pero nada es para siempre, estoy esperando al nuevo obispo, tal vez con él haya un cambio. Así ha sido durante toda la historia de la iglesia, es como un péndulo: a veces se carga a la izquierda, a veces hacia la derecha.

*E2: ¿Y qué hace el padre Juan mientras llega un cambio?*

*Padre Juan:* Me preparo, trabajo con sacerdotes, seminaristas y seglares, con quienes vamos haciendo conciencia de los problemas que aquejan al pueblo. Yo sigo apoyando, pienso que ya no tengo nada que perder.

*E2: ¿Cómo se sostiene para no caer en el desánimo?*

*Padre Juan:* Me uno a varios espacios de grupos de sacerdotes que comparten en buena medida estas ideas. Hay grupos de sacerdotes como los de la espiritualidad del Prado. Esta es una espiritualidad que viene desde Francia, sus sacerdotes son entregados a transformar la realidad de los pueblos y con la inspiración de un sacerdote de Francia. Es una asociación muy comprometida, bastante fuerte y como quien dice, saben defenderse, solo que van poco a poco, apenas se van extendiendo. En Ciudad Juárez está floreciente esta espiritualidad, de hecho, el rector del seminario era del Prado; ellos sí lograron continuar su trabajo.

Existe otro grupo a nivel nacional llamado la Solidaridad Sacerdotal. Somos varios sacerdotes de distintas diócesis que nos reunimos cada año, para dialogar sobre el caminar de la iglesia y del país. Las



reuniones duran cuatro días, se toma un tema general, como puede ser la realidad del país y del pueblo; también la reunión sirve para asuntos personales o apoyo que se requiera. Y así vamos caminando quienes somos marginados. De esa manera es como va uno alimentándose con la espiritualidad y buenos deseos para no desanimarse.

*E2:* ¿Qué es lo que más valoraba usted de aquel tiempo?

*Padre Juan:* La organización de la gente, la unidad de la gente, el compromiso de la gente más pobre en su decisión, su ilusión y su alegría al descubrir este caminar de la iglesia. También su ansiedad de que todo mundo se fuera por ese camino. Recuerdo que allá en Cuquío, donde teníamos un retiro todos los encargados de las comunidades y de los ranchos, se paró uno de ellos y me dijo: “Padre, ¿y por qué hasta ahora? ¿por qué hasta ahora nos abren los ojos? ¿todos esos años de atrás, de nuestros abuelos y todos? Si esto se hubiera hecho hace 50 años, otro fuera nuestro país, otro fuera nuestro pueblo”. Pues sí, tristemente, pero es que somos muy lentos, no pudimos adoptarlo antes, hasta ahora se pudo. Pero su compromiso siempre ha sido serio y fuerte, ninguna adversidad los ha doblegado. Por ejemplo, el día 12 de diciembre me invitaron a Cuquío a una celebración en las rancherías. Me dio gusto ver a tantos que están deseosos de que se vuelvan a impulsar las CEB, porque ya decayó todo aquello; de hecho en la misa lo expresaron varios de los que eran coordinadores.

La verdad siento impotencia, ¿qué puedo hacer? Pero lo que sí puedo hacer es decirles que se siga pensando en la familia, que llegará la época en que la iglesia cambie. Hay de momentos a momentos en que puede florecer la historia, así como hubo un Hidalgo, también estas CEB pueden ser algo que irrumpa fuertemente en México y lo transforme. Pero todo eso nos toca hacerlo a nosotros. Entonces, vamos a esperar con paciencia, lo que podamos hacer en la familia, con la gente, a irles abriendo la mente de que hay otra forma de vivir, que el seguimiento de Jesús es muy válido y recomendado por la iglesia.

Así es que, por una parte, le da a uno gusto de que sigan apreciando lo que se les dejó, a pesar de tantos años; y, por otra, siento tristeza y desilusión porque no ha habido nadie que siga apoyando.

*E2:* ¿Usted sigue teniendo contacto con la gente de Polanco?

*Padre Juan:* Sí, con algunos de Polanco tenemos contacto cuando hay algunas reuniones de las comunidades de base de la diócesis, cada dos meses, de hecho aquí han venido a reunirse. Había que aclarar que no hay una efervescencia como antes, por esa razón estamos a la espera a que llegue alguien que apoye.

*E2:* De las CEB, ¿qué cree usted que quedó ahí en Lomas de Polanco?

*Padre Juan:* Como en el fuego de la cocina que está a punto de extinguirse, quedan las brasas, que con tantito que llegue alguien a soplar, vuelve a arder y vuelve a estar vivo todo el dinamismo de las comunidades de base. Porque muchos de los que estuvieron en aquel entonces eran niños, se quedaron con algo en su corazón, y a estas fechas, no los han hecho cambiar.

*E2:* Y aparte de estas cosas que hemos platicado de las CEB en Lomas de Polanco, ¿qué piensa del futuro de la comunidad? Ya nos hablaba usted de esta metáfora del fuego y las brasas, ¿qué piensa del futuro de las CEB?

*Padre Juan:* Yo vivo con la esperanza de que se vuelva de nuevo en profundidad a este estilo de iglesia. Tengo esa esperanza, pienso que las CEB volverán a renacer. Creo que volverán, ya sea que lleguen directo desde la autoridad que empiece a exigir este nuevo modelo de iglesia, de las comunidades de base; o si no, desde los sacerdotes que aún están inquietos en este modelo de iglesia. Por ahí es nuestra esperanza.



## ***II. Temáticas emergentes***



## ***Análisis y contraste de los ideales de tres fundadores y tres herederos de las Comunidades Eclesiales de Base***

ANTONIO SÁNCHEZ ANTILLÓN

El presente escrito tiene por objeto comparar los ideales entre los iniciadores de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y quienes fueron destinatarios (herederos) de ese modo de hacer iglesia. Para ello, se presenta el análisis de una muestra de tres de los fundadores de las CEB y tres destinatarios o herederos de esa propuesta de vida comunitaria. Se analiza en las secuencias quién juega de destinatario, de destinador, los actantes que aparecen como iguales o rivales, las mediaciones de que se ayudan, los eventos que dan contexto a los relatos y el objetivo, meta u objeto de deseo que sostiene los esfuerzos narrativos evocados.

Este capítulo inicia con un desarrollo teórico donde se trabaja el concepto de ideal en algunos textos freudianos, la relectura de la propuesta de la función del ideal como sentido de la realidad y los juicios morales propuestos por Freud (1989a, 1989b). Se profundiza la perspectiva de los ideales desde el psicoanálisis y los referentes teóricos que ofrece Maldavsky (1991, 2001), para pensar la relación entre ideal y vincularidad. Se pone en diálogo esta propuesta con Russell y Maisonneuve, quienes desde la filosofía y la psicología social, respectivamente, coinciden con los ideales propuestos por Maldavsky (1991, 1997).

Posteriormente se esboza el marco metodológico que se utiliza para analizar los relatos y su vínculo con la teoría psicoanalítica y la propuesta de los tipos de sujetos narrativos propuestos por Greimas y Fontallie (1994). Después se presentan resultados, los cuales se anali-

zan a la luz del marco teórico. Finalmente se discuten los resultados y se ofrecen algunas conclusiones.

## MARCO TEÓRICO

### Teoría psicoanalítica: ideales

Maldavsky (1991) soporta su propuesta de procesos y estructuras vinculares bajo el referente de las formaciones de ideales y la función del ideal, tomados de Freud, respecto a un sector referido al superyó.

Para poder entender la articulación teórica entre el ideal y la vincularidad, se responderá a dos preguntas: ¿Qué dice Freud sobre la constitución del ideal? ¿Qué tiene que ver la constitución del ideal con el campo identificador? Es decir, qué relación existe entre los ideales que los sujetos se proponen y el modo en que se ligán con el líder, los pares y lo ajeno o lo diferente, que en ocasiones es lo hostil al propio ideal como objeto de deseo o al yo.

El tema del ideal del yo aparece por primera vez en los escritos de Freud en *Introducción al narcisismo*, como lo han apuntado varios autores: Ekboir y Schutt (1977), Indart (1992), Crockatt (2006), Chasseguet-Smirgel (2003).

Freud dirá que “la formación del ideal aumenta las exigencias del yo y es el más fuerte favorecedor de la represión” (Freud, 1989a, p.90). La formación del ideal permite medir el yo actual. Sobre el ideal recae el amor a sí mismo que en la infancia gozó el yo real. A ese yo primario se le atribuyen todas las perfecciones valiosas, es causa de la satisfacción o goce al que el hombre será incapaz de renunciar.

Las admoniciones que el niño recibe durante su desarrollo, la constitución del juicio propio y la pérdida de la omnipotencia de los padres atentan contra este gozo primario, el cual trata de resarcirse en el ideal del yo. Así el ideal toma el lugar del narcisismo primario del cual “fue su propio ideal” (Freud, 1989a, p.91); yo (sí mismo) ideal.

La idealización está referida al objeto (sea en la libido yoica o a la de objeto) y la función de la sublimación es una salida de la pulsión, en donde si bien puede ser incitada por el ideal, es independiente de su ejecución.

La función del ideal aumenta las exigencias del yo y favorece la represión y la sublimación. El precedente de la constitución del ideal del yo lo coloca en la conciencia moral, iniciada en las voces de los padres, educadores, maestros, la opinión pública, el prójimo y la multitud indeterminada. Este enlace libidinal contiene libido homosexual.

Al ideal del yo como instancia dinámica externa le atribuye Freud la función de censura, de auto-observación y autocrítica.

Pondera Freud que el desarrollo del yo implica la renuncia a *tener-se* como ideal, yo ideal, sin embargo trata de conservar la aspiración del ideal, impuesto desde afuera y cuya satisfacción se logra en tanto lo alcance. Desde el punto de vista económico, el yo, al catectizar al objeto, se empobrece pero se vuelve a enriquecer en la retribución de satisfacción del objeto o por cumplir el ideal.

El sentimiento de sí es entendido en este trabajo de 1914 como el “grandor del yo”, y depende de la libido narcisista. Este sentimiento, si bien es la impresión del narcisismo primario, se afianza en la omnipotencia corroborada por la experiencia (cumpliendo el ideal del yo), y al alcanzar la satisfacción libidinal en el objeto. Este sentimiento de sí será diferente dependiendo de la estructura psíquica. Si se es parafrénico, aumenta la importancia de su sí mismo por compensación ante una herida como un intento en donde su enfermar es el modo de curarse; en el neurótico, por su parte, el no ser amado lo deprime.

Dirá Freud (1989a) que se ama, según el narcisismo primario, lo que uno es (a sí mismo); lo que uno mismo fue; lo que uno quería ser y a la persona que fue una parte del sí mismo propio. Y en el amor de objeto, se ama lo que uno fue y ha perdido, lo que posee los méritos que uno tiene o lo que posee una virtud que falta al yo para alcanzar un ideal.

El amor de objeto en el neurótico se vivencia como empobrecido, menesteroso, por su derroche de libido en los objetos. Trata de curarse



enfermando de amor en un objeto que tiene el papel de ideal sexual, de aquello que él no posee. Por ello, “se ama a lo que posee el mérito que falta al yo para alcanzar el ideal” (Freud, 1989a, p.97). Advierte que el ideal sexual puede cumplir el papel de ideal del yo de modo substitutivo, en el enamoramiento.

Después de discernir este ideal del yo en su estructura individual, dirá que es fundamental para la comprensión de la psicología de las masas, ya que es el componente común de la familia, del estamento, de la nación. En este enlace social el ideal se nutre de la libido narcisista más la libido homosexual, enriqueciendo el yo del desgaste libidinal. Advierte que si hay incumplimiento del ideal, se libera libido homosexual que se muda en angustia social bajo el indicador de la culpa. Finalmente, termina este trabajo afirmando que la culpa tiene su origen en la angustia del niño frente al castigo, frente a la pérdida del amor de los padres que posteriormente se revivencia en la multitud indeterminada de los compañeros.

En el final de *Introducción al narcisismo* y el inicio de *Psicología de las masas y análisis del yo*, hay un gozne al pensar el papel del ideal del yo en su origen y en su intrincado social. Ya que al inicio de este último texto dirá que: “la psicología individual y social o de masas pierde su nitidez si se le considera a fondo” (Freud, 1989b, p.67). Pues, en “todo momento de la vida del sujeto el otro cuenta, sea como modelo, objeto auxiliar o como enemigo” (Freud, 1989b, p.67). La hipótesis que maneja en este texto es que la “pulsión social no es originaria e irreducible y que su inicio se halla en el círculo familiar” (1989b, p.68). Aquí es donde abre la puerta para pensar cómo está intrincada la psique individual con lo social, vía el ideal de los primeros modelos.

Dirá Freud en *Psicología de las masas* (originalmente publicada en 1921), que la identificación es la forma originaria de liga con un objeto. Esta sustituye una ligazón libidinosa de objeto vía regresión; introyección del objeto en el yo. Siguiendo a Ferenczi, asevera que este ir hacia atrás puede surgir cuando en una comunidad un individuo no es objeto de las pulsiones sexuales. Las funciones del ideal del yo en

este escrito son: observación de sí, conciencia moral, censura onírica, la principal influencia en la represión y el ejercicio de examen de realidad.

Esta última función del ideal es la que rescatarán Liberman y Mal-davsky (1975), puntuando que el ideal del yo tiene que ver con el examen de realidad. Este determina el sistema axiológico individual (los valores e ideales). Como se ve, la función del ideal sería una subestructura dentro del superyó que goza de cierta autonomía.

Freud pondera el origen de este ideal en el narcisismo primario en donde el yo se contentaba consigo mismo. En el proceso de desarrollo se generará la diferenciación hasta que el ideal tome la satisfacción de aquel. Reconoce que esta complejización entre yo e ideal es distinta en cada persona y en muchos adultos la diferencia no es tan grande si se compara con la de los niños.

También aborda Freud (1989b) los posicionamientos que tiene el yo respecto al objeto de amor. Hará una diferenciación pertinente respecto a lo que es la identificación y el enamoramiento. En el primero, el yo se enriquece con las propiedades del objeto, y en caso de pérdida aparece como trasmutado como parte del yo (hay introyección). En el enamoramiento se ha renunciado al propio yo por el objeto y se mantiene el ideal a expensas del yo.

Por otro lado, en el caso de la relación del yo con el hipnotizador, permite evidenciar cómo a este se le coloca en lugar del ideal del yo, bajo los mismos procesos de sacrificio que hace un enamorado(a) respecto al objeto amado. El hipnotizador se vuelve para el sugestionado en referente único, este pierde el examen de realidad, se paraliza por la meta sexual inhibida, se acrecienta un tipo de enamoramiento y de obediencia irrestricta. Siendo esta relación hipnótica un tipo intermedio entre el enamoramiento y la masa de a dos. Esta masa de a dos es definida como: “una masa primaria de esta índole es una multitud de individuos que han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo” (Freud, 1989b, p.110).

Freud (1989b), afirma que la masa como destino de pulsión es semejante a la hipnosis en el proceso de sustitución, ya que el ideal del yo es sustituido por el objeto, con la diferencia de que en la masa hay una identificación con otros individuos, por su identificación mutua con el objeto.

Desde la teoría de las identificaciones asevera que cada individuo es miembro de muchas masas, tiene “múltiples ligazones de identificación y ha edificado su ideal del yo según los más diversos modelos” (Freud, 1989b, p.122). Desde esta teorización se puede inferir que el yo es polifacético; el yo es el *personare* en la obra dinámica de la vida.

En el trabajo de 1921, describe nuevamente la constitución y relación entre el yo y el ideal: con el nacimiento se va de un narcisismo autosuficiente, a una percepción de un mundo exterior variante y al hallazgo del objeto. Por no soportar el estado permanente de desasimiento de ese sentir autosuficiente, se vuelve hacia atrás al dormir y a estados en donde se evitan los estímulos y los objetos. En este proceso del sentir omnipotente del yo y el esfuerzo por atender los estímulos y los objetos, hay un interjuego entre la cercanía y la distancia entre el yo y el ideal. Para poder soportar esta división-separación entre el yo y el ideal, en momentos hay involuciones temporales. A pesar de todas las renunciaciones y prohibiciones que se le establecen al yo, la regla acepta la infracción periódica y permitida, mediante festejos que hacen soportable la distancia del yo y el ideal.

Desde lo desarrollado hasta aquí se reconoce que el ideal puede estar colocado desde un narcisismo primario o desde un narcisismo secundario, por lo que la valoración del yo y sus anhelos, la consideración del otro y sus demandas, así como la vinculación con un líder o modelo, es distinto. El presupuesto antropológico es que el neonato se va co-construyendo por la gracia y con las desgracias de los otros. Y que en ese proceso iterativo de relación, el afecto, la cognición y la vincularidad con los otros van siendo distintos dependiendo del medio social en que se desenvuelve la persona. Este supuesto teórico es muy rico, en tanto que ayuda a comprender que los modos en que el sujeto

se vincula y se aprehende así mismo a los otros (con los otros) y a su mundo, es distinto en cada sujeto y en cada sociedad. La distancia o cercanía afectiva e intelectual que tiene con los otros dependerá en mucho del modo en que la persona pone en juego sus propios anhelos y los ideales de grupo que le ofrecen los otros. Desde estas perspectivas es muy distinto que un “mí” se vincule a los otros desde un sentido de masa que de equipo o comunidad.

Esta perspectiva epistemológica coincide con otros pensadores de corte más sociológico como Cornelius Castoriadis (2007), Jean Maisonneuve (1990), o filosófico, como Bertrand Russell (1957), entre otros. Preciso a continuación lo que refieren los dos últimos cuando explicitan los tipos de vincularidad que se prefiguran en las sociedades.

Desde la psicología social, Maisonneuve (1990), citando a Levy-Bruhl (1972), advierte que la relación de masa es un vínculo social primitivo experimentado de manera intensa y confusa. Ejemplifica esto refiriéndose a los grupos totémicos en donde “el primitivo se siente íntimamente unido a su grupo, a su tótem, a su alma de sueño” (Maisonneuve, 1990, p.29). Mientras que en una grupalidad religiosa, los seres más concientes de sí mismos, se unen en el culto de un Dios dotado de existencia personal que trasciende al grupo y a sus fieles. La primera la llama Levy-Bruhl (1972) participación sentida inmediata y a la segunda participación representada, mediata. En la segunda, Maisonneuve (1990) subraya que hay comunión.

Russell (1957), pensando la ética en las culturas, reconoce que la moral primitiva del tabú es concreta, por lo que actos aparentemente inofensivos pueden ser gravemente castigados. En la cultura religiosa, el campo del tótem y tabú que organiza el orden moral es sustituido por la obediencia de mandamientos y prohibiciones propuestas como divinas; mientras que en las sociedades modernas, el valor fundamental es la aspiración de la justicia y se releva la importancia de la responsabilidad de los actos. Se sustituye la orden de un dios en su representante sacerdote por la de un juez intramundano al que se le delega para que imparta justicia entre ciudadanos en conflicto. Se pondera con ello una

ley que consiste en la regulación del goce de los bienes y el uso de la fuerza para dirimir los conflictos.

Tanto la postura de Maisonneuve (1990) como la de Russell (1957) suponen al menos dos principios de la antropología social, a saber: que históricamente hemos venido desarrollando una complejización relacional-moral y que esta tiene cierta lógica interna que se puede tipificar.

Maldavsky (1997), analizando la novela de *El nombre de la rosa*, destaca cómo dentro de una misma institución, que en esa obra es la iglesia, los miembros pueden tener una visión distinta respecto a los ideales expresados. Si bien hay distintos acercamientos respecto a la psicología política y el análisis de los ideales sociales desde el psicoanálisis, la presente investigación está basada en la interpretación que hace Maldavsky (1993, 1997) de textos freudianos respecto al tema de la constitución del ideal en el proceso de complejización del yo, en donde el cuerpo se va erogenizando. Es importante decir que el antecedente investigativo en el campo de la ética y la moral vivida de quien aquí subscribe, tiene ya sus antecedentes en otros escritos (Sánchez, 2009a, 2009b, 2010). En esos trabajos se ha ponderado, desde Freud y coincidiendo con Maldavsky (1991), que el tema de los ideales implica modos particulares y distintivos de disfrutar y sufrir el mundo, es decir, de gozar los bienes. Y que este goce voluptuoso tiene su relato con el modo de percibirse y pensarse a sí mismo y a los otros, además del modo en que se incorporan las reglamentaciones o leyes sociales. En términos freudianos sería: el yo se va configurando en sus avatares y “acuerdos” respecto a las pulsiones del ello, las exigencias normativas superyoicas e ideales, así como por las demandas de la realidad.

Siguiendo esta lógica, Maldavsky (1991) especifica siete categorías como modos de valoración del mundo y a los otros; los llama ideales por su contenido. Los ideales son los que se consignan en la tabla 4.1.

El ideal, por su contenido implica el ideal valorado por el sujeto como preponderante en su anhelo. Se explican a continuación las ca-

**TABLA 4.1 IDEALES POR SU CONTENIDO**

Ganancia	Verdad Amor	Justicia	Orden Valentía	Estética
----------	-------------	----------	----------------	----------

tegorías de los ideales expuestos (véase la tabla 4.1). Cuando el ideal de la ganancia aparece como preponderante, el goce especulativo será el centro desde donde gravita la valoración de sí mismo, del otro y del líder. Tomará a sus pares como número, el ideal referido a su líder estará referido a un destacado inversionista, banquero o jefe que tiene como eje regulador la ganancia económica. Por otro lado, quien expresa como anhelo fundamental la verdad abstracta, su modo vincular con el líder será a manera de quien busca lo inefable por una epifanía. Por ejemplo, grupos esotéricos que se congregan alrededor de un chamán, el cual puede aparecer con atributos positivos o negativos. La exterioridad grupal aparecerá como ignotos de la verdad que se ha dado a algunos cuantos. La conciencia social de pensamiento, es decir su ideal formal, es mítico.

Quien expresa el amor como ideal fundamental se vincula con los pares a modo de hermanos y al líder como el maestro-padre bondadoso. La relación vincular es más compleja que la del movimiento esotérico en tanto que tienen una cosmovisión religiosa. Los grupos externos se vuelven destinatarios de un mensaje de conversión en miras de la construcción de una fraternidad universal bajo un mismo dios.

El ideal de la justicia como ideal preponderante puede ser pensado como la aplicación de una ley que atraviesa toda organización y autoridad o como un movimiento de reivindicación que, desestimando la ley general, pretende regirse por normas particulares. Quien pretende regirse por normas particulares pretende una justicia basada en el desquite, la revancha y el antagonismo con la ley general. Mientras que, quien reconoce la ley, pretende que quien la administra la aplique correctamente, por lo que busca los canales formales para su trasfor-

mación. Así pues, la justicia bajo una concepción de un orden natural y la venganza, implica de algún modo cierta anarquía relacional en las grupalidades. La autoridad está difuminada y los individuos se agrupan alrededor de varios líderes carismáticos. Estos líderes compiten entre sí por tener toda esa autoridad que le atribuyen y critican en su adversario externo.

Mientras que, quien busca la justicia con miras a la consolidación o reforma de leyes injustas, tiene como valor concomitante el orden jerárquico y la justicia distributiva, no la revancha. La hostilidad que se vive en el grupo exterior, para este último, no es de antagonismo sino de rivalidad por ser fiel a un objeto o valor común.

Otro ideal que puede aparecer como preponderante es el de la valentía o la dignidad. En la expresión de este ideal el sujeto se coloca como un ser que ejecuta actos épicos, atrevido, en la búsqueda de conquistar algún campo de la exterioridad comunitaria. La relación con los pares es titubeante, por un lado se pretende arrojo y por otro miedo, en su intento de conseguir lo que se pretende personal y grupalmente. Al líder se le suele dar el atributo de héroe y se coloca en la búsqueda de la emulación de su hacer. Una diferencia fundamental con el atributo referido al líder que tiene como emblema la ganancia, la verdad abstracta, el amor o la justicia natural, es que la identificación que se busca no es con el ser del líder sino con su hacer valiente, digno de una épica.

Finalmente está quien valora el mundo desde una estética. La relación con los otros como semejantes le lleva a reconocer la similitud y diferencia de lo bello y lo feo. El problema ético desde esta perspectiva se plantea como estética, por lo que más allá del bien y del mal está la búsqueda de la armonía del sujeto consigo mismo y su medio de una manera preciosa (por la apreciación). Esta descripción teórica es la propuesta de Maldavsky (1991, 2001, 2004b) y está sistematizada y descrita más al detalle en un trabajo reciente del autor de este escrito (Sánchez, 2012).

## Sintetizando

Ponderamos la propuesta del ideal en Freud y la similitud entre los presupuestos de vincularidad del psicoanálisis (en *Psicología de las masas y el análisis del yo*) con lo propuesto por Russell (1957) y Maisonneuve (1990). Se precisan al menos dos coincidencias sobre el modo de ver al humano, a saber: que históricamente hemos venido desarrollando una complejización relacional y moral, y que esta tiene cierta lógica interna que se puede tipificar por su vincularidad social. En la presente investigación se asume que la función del ideal del yo tiene que ver con el sentido de realidad. Este determina el sistema axiológico individual; los valores e ideales (Lieberman y Maldavsky, 1975). Y que esos ideales adquieren consistencia relacional de manera distinta si lo que se persigue es la ganancia, la verdad abstracta, el amor religioso universal, la venganza o la justicia mediada por instituciones, la valentía o la apreciación estética (como advertimos en el marco teórico). La vincularidad (con el par y el líder) lleva implícita una cosmovisión, sea esta esotérica, religiosa, política o científico-ética (ideales por su forma, Maldavsky, 1991, 1997).

Como he señalado en otros escritos (Sánchez, 2012), la teorización de los ideales en psicoanálisis propuesta por Maldavsky (1991) está articulada con la teoría del relato. Estos supuestos coinciden con la propuesta del pensamiento narrativo de White y Epston (1993), quienes se desmarcan de la propuesta lógico-científica, quedando más del lado de las llamadas ciencias de la subjetividad (Maldavsky, 1997).

## METODOLOGÍA

### Presentación del problema

Las preguntas que nos guían en el análisis narrativo de los entrevistados son: ¿cuál es el ideal o ideales referidos en los relatos por los entrevistados? ¿qué relación hay entre el atributo dado al modelo como



ideal y el lugar en el que se coloca la voz narradora con él? ¿dónde coloca el elemento hostil la voz narradora? ¿qué lugar da a los otros la voz narradora en sus relatos? La pregunta fundamental para dar por cumplido el objetivo es: ¿qué coincidencias y diferencia hay entre los ideales expresados por los fundadores y los herederos?

Estas preguntas de problematización se sostienen en el supuesto de que el lenguaje es una estructura lingüística que se ejecuta bajo ciertas leyes pactadas socialmente, y que es por el análisis del discurso que se puede ponderar, bajo las recurrencias de los relatos, a los diferentes actantes presentes en ellos, así como la posición en que se coloca la voz narradora, el entrevistado (Ramos, 2001; Maldavsky, 2004a).

## **Objetivo**

Analizar las narrativas de tres fundadores y tres herederos para ponderar similitudes y diferencias respecto a los ideales expresados.

## **Procedimiento**

Se realizaron entrevistas que fueron grabadas y transcritas, dando con ello mayor fidelidad a los datos obtenidos. Se tomó este recaudo, dado que para el manejo y análisis de la información es fundamental contar con la textualidad de lo narrado. La literalidad del discurso permite recuperar las viñetas que son el insumo para ordenar el lugar de la voz narrativa y su relación con los actantes presentes en los relatos.

El armado de las narrativas se hizo siguiendo las recomendaciones que Maldavsky sugiere para la ordenación del material: “la descomposición del texto en fragmentos”, “recombinación de fragmentos”, “armado de un nuevo relato”, ponderación de “las redundancias” y “distribución de las escenas” (frases sintéticas entresacadas de Maldavsky, 2004a, p.54).

Después de construir los relatos, se pasó al proceso de estudio de cada uno de los sujetos. La realización del análisis individual de cada

uno de ellos permitió finalmente comparar el tipo de ideal expresado en los relatos, su objeto de deseo, el elemento hostil presente y el contexto de la narrativa.

## Articulación teórico-metodológica

Desde la teoría del relato se reconoce que la voz narrativa del entrevistado implica un yo literario que se va reformulando en su verbalización. Por lo que un yo no es algo que exista sino que va siendo-sido en su narración. A esto Gergen (1994) le llama “Narrativas del *self*”. Este yo narrativo coincide con lo que expusimos en el marco teórico desde el psicoanálisis, el cual reconoce que el yo es polifacético tanto en su constitución como en su ir siendo. De tal modo que revestimos el yo narrativamente dependiendo de lo que queremos transmitir o convencer a otros; todo relato del yo, como voz narrativa, implica una meta desiderativa que permite inferir la inquietud de sí. Es decir, la vinculación entre el campo metodológico que analiza ese yo vivo que se define en cada nueva verbalización de su historia, se complementa con las categorías teóricas que ordenan las narrativas en perfiles; la primera implica el análisis descriptivo, y la segunda el análisis teórico. Gracias a la insistencia del hablante en sus recurrencias narrativas, el investigador puede destacar y sistematizar estilos retóricos (Lieberman, 1983; Maldavsky, 2004a, 2004b; Plut, 2012) o tramas narrativas de los hablantes.

Es importante advertir que desde la teoría psicoanalítica podemos sostener que no toda vincularidad genera un lazo social, si bien todos estamos ligados (enlazados) por el lenguaje. Como se sostuvo en el marco teórico, por los modos de vincular el yo con los otros como pares, con el líder, con el objeto desiderativo (ideal) y con los objetos hostiles, después de analizar la información se puede inferir si la relación es a modo de los grupos inestables o de la masa de a dos. Esto quiere decir que un individuo en una masa renuncia a su singularidad —o como decíamos con Maisonneuve (1990): el mí se confunde con

los otros o con el líder—, por lo que se vuelve “uno” con los otros. Esta aparente uniformidad de la masa hace interactuar al individuo con el medio y el exogrupo respecto a lo que el líder proponga. Por otro lado, los grupos más estables se rigen por normatividad y jerarquía, lo cual les permite subsistir más allá del momento de la vivencia de pertenencia grupal; las instituciones como el ejército, la iglesia y el estado son ejemplo de ello.

Si bien hay distintas maneras de describir el tipo de grupalidades posibles, es importante decir que la manera de vinculación que tiene cada individuo permite suponer cómo se sitúa frente a los pares y el líder. Desde esta teoría se considera que el lazo social implica una relación en donde hay capacidad de afirmar la singularidad, de aceptar la diferencia de creencia, de ideología o estética, y en donde la identificación con el líder no implica la renuncia a la propia subjetividad. Mientras que los individuos que no tienen los atributos antes dichos operan en su vincularidad a modo de una masa de a dos. Es decir, la distancia del yo respecto al líder como modelo es difusa y el valor fundamental es la búsqueda de la mismidad (sea como ganancia, verdad abstracta, amor universal, justicia natural), por lo que el campo de la diferencia lo vivencian como hostil (Maldavsky, 1991, 1996).

Esta propuesta inspirada en la teoría freudiana ha sido articulada con la teoría del sujeto narrativo de Greimas y Courtes (1982), por Maldavsky (2004a, 2004b), teniendo como resultado una metodología e instrumentos de análisis del discurso que permiten evidenciar el tipo de ideal analizando en las narrativas hechas por un discurrente.

## Operacionalización

Instrumentalmente, al analizar en la secuencia narrativa el lugar y el atributo que se da a quien se coloca como modelo (Destinador), se infiere el valor o ideal de la voz narradora (Destinatario). Del mismo modo, en el atributo que se da al actante como objeto hostil, se infiere

no solo el valor no deseado sino, además, si la voz narradora asume en su trama si ese otro es antagonónico o rival. La aparición del objeto de deseo es fundamental ya que nos indica el anhelo grupal que persigue tanto la voz narrativa como su lugar respecto a sus pares y el líder (Maldavsky, 2005).

Se asume, operativamente, siguiendo a Greimas y Fontanille (1994) que hay cuatro prototipos actanciales, a saber: a) quien va del trayecto de la tensividad fórica (lo amorfo del objeto) a la protensividad; b) en donde el yo se diferencia del objeto y la fiducia como la manera de ser del sujeto para el mundo; c) los dos últimos guardan la imagen de la alteridad, mientras que d) la manifestación discursiva, ancla la emoción en la intersubjetividad. El papel del objeto en la primera etapa es casi inexistente, en la segunda y la tercera es precisamente su quid existencial (bajo el discernimiento y la discretización), mientras que en la última es la posibilidad de un reconocimiento del otro en cuanto otro. En el segundo y el tercer momento, el acto desborda al sujeto del discurso a modo de un acto de lenguaje, su estado pasional se destaca precisamente por el desplazamiento en relación al querer, estar-ser. Donde el hacer emulativo está referido a la reproducción de la imagen. Mientras que en el caso de un sujeto en segundo grado, que llaman los autores “sujeto del hacer”, el aspecto de afectación está referido, no a la imagen sino al hacer.

Resumiendo lo anterior, instrumentalmente cuando el narrador atribuye al modelo o destinador la relevancia del estar, ser o tener como la inquietud de sí (meta desiderativa), se considera sujeto en primer grado. Mientras que quienes muestren como su inquietud el hacer del modelo, se considerará sujeto en segundo grado, sujeto del hacer. Los ideales presentados en el marco teórico siguiendo a Maldavsky (1991, 2004a), orientan para hacer la inferencia, ya que los ideales de la ganancia, verdad, amor y justicia natural estarían colocados alrededor de verbos que tienen que ver con el *ser* o *tener*, mientras que los ideales de orden, dignidad-valor o belleza, tienen que ver con los sujetos del hacer. Los primeros estarían referidos al sujeto en primer orden (nar-

cisismo primario), mientras que los segundos a un sujeto en segundo grado (narcisismo secundario). Esto implica que este último tiene una posición ideal-valoral de mayor complejidad. Si bien, es importante dimensionar que para hacer la inferencia se contempla el contexto de los narradores y la posición actancial de los distintos personajes.

Dentro de la modalidad de los actos del habla están los relatos (Echeverría, 2003), los cuales son narrativas que pretenden ilustrar, mediante ejemplificaciones, el modo en que el hablante se coloca en el mundo, en su relación consigo mismo, con los otros, las cosas, las ideas, etcétera (Maldavsky, 2004a). Por lo que las narrativas, más que hablar de lo que “en realidad es el mundo”, nos refieren al hablante en sus objetos desiderativos, juicios de valor e ideales.

## Unidad de muestreo

De la multiplicidad de tramas rescatadas de las entrevistas se decidió centrar el análisis en relatos que permiten mostrar una temporalidad, tanto del relator como de los actantes, en su relación con su experiencia de participación en la colonia. En la investigación que se tiene en curso y de todos los entrevistados se eligieron seis, tres de los cuales comparten el mismo estatus social: tener un nombramiento de religioso, y otros tres por ser seglares. A los primeros se les denomina fundadores del movimiento de las CEB y a los otros tres herederos. Esta denominación tiene sentido en tanto que los primeros son reconocidos socialmente como quienes inician un trabajo pastoral mediante las CEB y los segundos son miembros de esos grupos convocados por los primeros.

Si bien las preguntas de la entrevista semiestructurada fueron las mismas, para homologar el análisis rescatamos dos secuencias completas de sus relatos: una previa a su llegada a la colonia y otra que expresara la vivencia en la colonia Lomas de Polanco. Se realizó esta selección para ponderar los anhelos con los que el sujeto llega a la experiencia de las CEB de Polanco y cómo se transforman en esa vivencia. La presentación diacrónica de los relatos permite, además, comparar

a los sujetos entre sí para patentizar el desplazamiento de sus ideales y ponderar la red relacional entre los entrevistados.

Se entiende aquí por secuencia completa, cuando mediante el ordenamiento de los relatos descubrimos que la narrativa muestra los cinco momentos canónicos, a saber: estado inicial, despertar del deseo, intento de consumación, consecuencia del intento y el estado final (Maldavsky, 2004a). El tipo de relatos que aparecen en cada secuencia nos permite evidenciar una “buena narración”, a saber: un resumen o prefacio en el que se enmarca el relato; algunos relatos puente que establecen características de los personajes indicando tiempo, lugar y circunstancias en las que ocurre el relato, y un epílogo en donde, ya sea en los microrrelatos o al final de la secuencia, hace el narrador una valoración sobre el significado de su historia (Linde, 1993, citada por Duero y Limón, 2007).

Es importante reconocer, con Barthes (1977), que los relatos se traslapan unos con otros, por lo que la selección de los mismos se toma cuando se detecta una primera aparición del término y finaliza cuando no hay consecuente (Barthes, 1977); ya que finalmente el objetivo del ordenamiento es poder reconstruir el evento narrado. Asumiendo que todo relator habla desde cierta regularidad que permite al investigador organizar un discurso con una cierta linealidad “objetiva”, pero sobre todo construida, “con una serie de pasos o escenas en secuencia” (Maldavsky, 2004a, p.35). Así pues, desde el pensamiento narrativo se asume que los relatos son expresiones significativas que apuntan, no a los datos positivos de la historia sino a la historia que significa al hablante. En el ordenamiento de los relatos presentados aquí se respetan las enunciaciones hechas por los entrevistados, y tienen una acomodación en un antes temporal o lógico de lo narrado. Además, se asume que la presentación misma de los datos es una construcción narrativa del investigador.

## UNIDAD DE ANÁLISIS

Para dar por cumplido el objetivo de este trabajo, primero se realiza la esquematización de las secuencias narrativas de cada entrevistado, y posteriormente se presentan los tipos de actantes y el contexto en donde aparecen. Se hace un ordenamiento descriptivo de los relatos en secuencias en el cual se pondera:

- El ideal o valor de la voz narrativa, expresado como un atributo dado a quien se considera como modelo destinador.
- El ideal o valor no deseado de la voz narrativa expresado como un atributo a quien se considera como rival o antagonico y quien obstaculiza el anhelo perseguido sea por sí mismo o por su modelo.
- La presencia de otros actantes, sean como dobles iguales o como ayudantes o como con-validadores de sus anhelos o de su modelo.
- La enunciación del contexto que da sentido al relato que se hace.
- El anhelo expresado, sea como meta u objeto de deseo.
- Y las mediaciones o instrumentos de las que se ayudan para lograr sus metas.

Este primer ordenamiento permite responder las preguntas problema que nos planteamos en esta investigación, generando el insumo necesario para cumplir con el objetivo de comparar a los sujetos entre sí. Después de este ordenamiento descriptivo de cada entrevistado, se presenta la tabla general de resultados, en donde se pondera el ideal y el objeto de deseo para ver coincidencias y diferencia entre fundadores y herederos.

Posterior a esta presentación de datos y análisis descriptivo se pasa a realizar una discusión, ayudados con el marco teórico y la explicitación contextual que se hizo en el primer capítulo sobre qué son las Comunidades Eclesiales de Base. Finalmente se hace una conclusión.

## Presentación de resultados

A continuación presento los resultados de las narrativas de una muestra de tres sujetos, llamados fundadores de las CEB en Polanco, y tres de los sujetos llamados herederos.

Para la exposición de los resultados, a continuación se encontrará una breve descripción global de las secuencias analizadas en cada entrevistado. En la presentación se intercalan algunas citas tomadas de las entrevistas, cuando estas rebasan los cuatro renglones la cita se centra en el texto con las sangrías consabidas de estas citaciones. La referencia directa a los entrevistados tiene como objetivo ejemplificar el texto analizado.

Cada sujeto será presentado con la abreviación de s y una letra más que corresponde a si es fundador (F) o heredero (H), con seriación numérica (1, 2 o 3). La presentación de las secuencias permite tener una visión más completa de tramas (en algunos casos son varios microrrelatos entrelazados), que permiten patentizar eventos anteriores a la llegada a la colonia Polanco y otros que muestran las vivencias tenidas en las CEB. Con ello podremos comparar virajes, de modo que se pueda apreciar el corrimiento de su valoración o ideales enunciados en los relatos.

Después del análisis de cada segmento de entrevistados (fundadores y herederos), se presenta un cuadro global de actantes (tablas 4.2 y 4.3), que será el insumo para el análisis comparativo de los entrevistados.



## PRESENTACIÓN Y ANÁLISIS DE RESULTADOS

### Fundadores

#### SF1. Secuencia I

En la primera secuencia, este entrevistado nos presenta tres actantes: un maestro de primaria, el presidente Cárdenas y el papa Pío XII. Cuenta lo siguientes relatos:

Cuando era niño tuve un maestro comprometido, sociólogo e italiano. Habla de la expropiación petrolera y el problema de Cárdenas con los gringos. Sus palabras me abren los ojos y me suena que debe hacerse algo al respecto.

El maestro cuenta una anécdota: se le pregunta al papa Pío XII su opinión sobre la expropiación petrolera en México. El papa pregunta dónde está ubicado el petróleo. Al saber que está en México responde diciendo que el petróleo pertenece a los mexicanos.

Califica al maestro sociólogo e italiano como comprometido. Al interior de esta secuencia aparecen dos relatos subordinados que atribuye al maestro. Uno sobre la expropiación petrolera que hace Cárdenas frente a los gringos; en esa narración asume que el maestro le abrió los ojos. El otro relato, atribuido también al maestro, cuenta la respuesta que da el papa frente al conflicto petrolero, en donde asevera que si el petróleo está en México, pertenece a los mexicanos. Ambas secuencias permiten inferir que son pasajes en donde hay dos actores que se enfrentan a los gringos a favor del petróleo mexicano. El atributo de “comprometido” que coloca en su maestro puede ser extendido a Cárdenas y al papa, quienes juegan además el papel de luchadores o defensores. La trama, por tanto, la podemos considerar como heroica y se infiere que el valor de la valentía es fundamental para alcanzar una lucha, una defensa justa, sea por Cárdenas o por el papa, quienes se

enfrentan al anhelo de los “gringos”. La sentencia del papa que podemos parafrasear “si el petróleo está en México es de los mexicanos”, la podemos considerar como una declaración directiva de quien imparte justicia. Así pues, podemos suponer que el objeto de deseo expresado mediante estos actantes valerosos, comprometidos, es la justicia. Bajo esta interpretación podemos dar mayor sentido al final del relato, en donde atribuye que la enseñanza del maestro le abrió los ojos.

En síntesis, inferimos que la secuencia coloca a SF<sub>1</sub> como receptor del ideal de la defensa de los bienes del país (“me abrió los ojos”), la lucha valiente por la justicia para el pueblo mexicano frente a un personaje contrario que son “los gringos”.

## **SF<sub>1</sub>. Secuencia II**

La segunda secuencia destaca varios microrrelatos sobre algunas experiencias que tuvo en la parroquia de Polanco. Los tres primeros señalan el contexto de su llegada, los dos siguientes señalan algunas actividades que realizan los grupos que conforma a favor de la gente de la colonia; posteriormente narra encuentros diferentes con tres obispos y finalmente, describe cómo deja a la parroquia y su envío a una nueva misión.

Llega a una parroquia de Polanco en la que el contexto es que “había solo siete grupos y la parroquia cercana donde florecían las CEB y quienes los iban a ayudar”. El sacerdote anterior “no aceptaba las comunidades”, “el obispo y ese párroco se escandalizaban de que no se llevaba una liturgia tradicional” y concluye con un epílogo donde marca una apreciación diferencial, “no les entraba en la cabeza lo de salir a las calles a protestar que era parte de su compromiso cristiano”.

Estos primeros relatos son contextuales que muestran cómo recibe la parroquia, en donde su meta del trabajo o el objeto de deseo es diferente al del obispo y párroco anterior, asunto que evidenciamos en el epílogo que citamos, a saber: liturgia tradicional vs. salir a las calles a

protestar, como parte del compromiso cristiano. Posteriormente hace una pequeña descripción de las actividades que realizaban al inicio los grupos que formó.

Cuando había gente necesitada, los encargados los visitaban y los apoyaban las CEB con despensas, medicinas. Se quemó una casa, le ofreció ayuda la comunidad cuando se estaba quemando la casa.

De este modo, el actante CEB ayuda a la gente necesitada de la colonia con despensas y medicinas o socorro cuando se quema una casa. Aparecen otros relatos de su relación con los jerarcas de la iglesia. En el primero nos cuenta que: “Los llama el obispo A y me pregunta: ‘¿por qué dicen que la iglesia que no denuncia es una iglesia vendida?’ Le respondo que lo medite y si no es cierto, ‘mande una carta que diga no es cierto. Si es cierto médítelo delante de Dios’”.

El obispo A le manda llamar y le confronta su posición respecto al quehacer de la iglesia. El tema de conflicto es si el ser de la iglesia es la “denuncia”, de lo contrario queda como “vendida”. La voz narradora apela al obispo A, a la meditación frente a Dios para darlo o no por cierto. El relato anterior contrasta con lo que cuenta del obispo B:

Había una manifestación de campesinos, era apoyada por las comunidades de base y sus clérigos llevándoles comida. Llama el obispo B a los clérigos que estaban en la manifestación, ellos pensaron que les iba a hacer la primer llamada de atención. El obispo B les dijo: ‘¿qué puedo hacer por esas personas que están protestando?’, y los apoyó en todo.

Este mismo obispo participó celebrando una misa en un encuentro de CEB después de que realizaron una manifestación hasta catedral.

El tercer obispo aparece en una trama en donde un joven de las CEB, que es escultor, hace un viacrucis que tiene como característica la imagen de un crucificado desnudo, “lo cual no le cuadró”. A la interpe-

lación del obispo C, le inquiere la voz narradora: “¿Por qué no le pone calzones a todos los de la Capilla Sixtina?”. A otro clérigo que también critica al cristo desnudo le contesta con otra pregunta: “¿No te duele ver a los pobres sin calzones” y le lanza una frase directiva: “¡Primero ve a ponerle calzones a ellos y después al cristo!”.

Hay relatos donde cuenta cómo se da su salida de la parroquia, dice que quedan “20 grupos concientes y activos”, y concluye la secuencia con un estado final similar al estado inicial, a saber: “lo mandan a una parroquia en donde no están de acuerdo con las comunidades de base”, y a su llegada el vicario le “pone la gente en su contra”. Sintetizando esta segunda secuencia, podemos ver una estructura circular y redundante en donde la voz narradora se coloca como destinador de las CEB (en cuanto que las construye), y estas a su vez aparecen como destinadores de los necesitados de la colonia. Y en donde el ideal del compromiso social con manifestantes lo presenta como preferible a lo litúrgico. La palabra compromiso es fundamental en tanto que es el atributo que le da también a su maestro en la primera secuencia. Este compromiso está referido a los necesitados y en escenas de búsqueda de justicia social.

Vemos además que con el obispo A, el dilema es iglesia que denuncia o vendida, y con el obispo C, un cristo desnudo como los pobres. Mientras que al obispo B lo presenta como apoyando la causa de los manifestantes y de las CEB. En estos encuentros podemos inferir el ideal de la voz narradora que está mediada por la denuncia a favor de los necesitados, los manifestantes, los pobres. Este será el criterio que puede diferenciar la postura de los distintos actantes presentes en los relatos, de modo que podemos inferir que quienes no comparten estos ideales son colocados como rivales.

## **SF2. Secuencia I**

Este relator nos da dos elementos contextuales en su llegada a la colonia, que las CEB están en su infancia y que el cardenal lo envía “para

buscar la unidad de la iglesia en una sola pastoral con los jesuitas”. Él se ayuda para esa meta de “la amistad que tiene con sacerdotes y seminaristas jesuitas”, pues considera que “la iglesia única se da desde lo más humano, la amistad entre sacerdotes”. Considera que “las CEB trabajan por la gente marginada”.

Él trabaja pastoralmente con jóvenes, “apoya a grupos de 30 a 40 miembros y forma líderes que todavía cunden en la iglesia”. Participaron en actividades como “equipo con las comunidades y en pastoral tradicional, en centros espirituales”. Transmitían la palabra de Dios en esos momentos importantes para la gente, sobre todo con los jóvenes que considera que son exigentes”.

La meta dada por el cardenal y su trabajo con los jóvenes tienen en los relatos la consecuencia del intento de consumación del deseo, y en el estado final, relatos redundantes con los anteriores, si bien son más específicos en tanto que enuncia el nombre de los personajes. Al jesuita Chucho y a la laica Conchita “con quienes vivieron momentos comunes y los sostiene el valor fraterno, valor que repercute también con los muchachos, a quienes también visitaba en sus casas”. Como estado final se presenta una escena puente que caracteriza a un actante, Pedro, quien estaba cuando llega y da continuidad a las CEB, de quien dice “que suena todavía pues su imagen fue positiva”. Al introducir a este actante como sacerdote jesuita vuelve a repetir que tuvo mucha amistad con él. Sintetizando, vemos en esta secuencia que la palabra amistad se repite en distintas escenas y aparece como medio para acercarse a los jesuitas y así cumplir el mandato del obispo: “fomentar la unidad de la pastoral de la iglesia”, como vínculo fraterno con seglares y jesuitas.

## **SF2. Secuencia II**

Esta secuencia nos presenta primero elementos contextuales:

Polanco era uno de los barrios más deprimentes y marginados socialmente de la ciudad. La promoción de los jesuitas era una fuerza

muy impactante. Animaban a la gente, la esperanzaban. No sabe hasta dónde pero se vio al final el resultado.

En ese barrio deprimente hace referencia al actante jesuita, quien aparece como fuerza impactante, que otorga “ánimo, ilusión y esperanza”, caminos de solución sobre “vivienda y trabajo”. Polanco queda especificado como “gente que estaba en un basurero sin probabilidades de futuro, sin vivienda, sin trabajo”. Como se ve, coloca a los jesuitas como destinadores de un destinatario menesteroso: Polanco. Posteriormente generaliza que las CEB no solo estaban en Polanco y abre temas de conflicto: “hubo momentos dolorosos porque se exageraba y había rompimiento en la vida pastoral que confundía a muchos fieles”. Este conflicto lo atribuye a exageraciones que generaron rupturas. Y nos evidencia que el conflicto estaba entre los líderes: los jesuitas y el cardenal. Nos presenta el que “frente al conflicto se busca alguien neutral que ayudara”. Vuelve a aparecer Pedro, quien además de ser jesuita pertenecía a la vicaría de pastoral de la diócesis, le atribuye acciones de “iluminación, impulso de líneas pastorales aterrizadas en comunidades, movimientos y organizaciones”. Lo llaman a este personaje y le atribuye que “creó un vínculo fuerte integrando equipos en la iglesia diocesana”.

Esta segunda secuencia permite dimensionar a la primera, en tanto que su llegada a la colonia es relevante ante el conflicto cupular entre jesuitas y el cardenal. El obstáculo lo anota en las exageraciones que repercutían en la confusión de los fieles y coloca al actante Pedro como quien media el conflicto y le aporta a la pastoral de la iglesia diocesana. Además de que vemos relatos redundantes respecto a la secuencia primera, donde pondera a los jesuitas como destinadores de un Polanco “deprimiente y marginado”. El don que le otorgan los jesuitas es por un lado esperanza e ilusión, así como asuntos concretos de vivienda y trabajo.

En síntesis, podemos inferir de estas dos secuencias, que el ideal fundamental que este entrevistado presenta es la amistad como su recurso personal para alcanzar su meta o misión de trabajar por una

pastoral de un “Dios vivo en una sola iglesia”. Y que la voz narrativa se coloca, por la caracterización de sus actividades, como doble igual de los jesuitas, quienes promueven comunidades que animan, dan esperanza e ilusión además de recursos concretos. Al personaje Pedro, que aparece como nodal en la trama del conflicto, no lo coloca como destinador sino como igual en tanto que lo considera unido por “muchísima amistad”. También se coloca la voz narradora como destinador de los jóvenes exigentes y de catequistas.

### SF3. Secuencia I

En la primera secuencia presenta a la Compañía de Jesús como destinador de una formación y presenta como objeto de deseo o meta el ser sacerdote miembro de la misma. Nos presenta como contexto que la formación está impregnada de la teología de la liberación. En esa formación, personajes como Jon Sobrino le rompen los esquemas. Posteriormente, en su meta de ser jesuita, es destinador (forma a su vez) a estudiantes de preparatoria en historia, redacción, en cuestiones sociales y humanas, creando amistades. Recién ordenado llega a Polanco, nos cuenta:

Me ordené el 17 de mayo del 75 y me envían a Polanco el 25 de agosto. Llegué con la consigna de que tenía que seguir estudiando para sacar la licenciatura en filosofía. Me ganó la dinámica y pagué algunas materias, pero ya no saqué la licenciatura.

Estudia algunas materias de psicología “como una formación paralela en el acompañamiento humano y espiritual”.

En otra experiencia, al final de su formación, viaja a Sudamérica y conoce a personajes como el padre Buitrago y a otro sacerdote, quienes le “dan un ejemplo de vida en los barrios pobres”. Esta experiencia le genera una transformación en su vida; al regreso del viaje “renuncia al coche y se va a vivir más a la periferia”.

Las secuencias colocan a este entrevistado como alguien que persiguiendo su meta, ser sacerdote jesuita, encuentra un sentido teórico en la teología de la liberación bajo escritores concretos: Gutiérrez y Sobrino (Destinadores). Si bien esa impronta de su formación se ve reforzada en su viaje a Colombia, evento que hace una transformación en su estilo de vida austero, en su forma de vivir su meta (“inserción de sacerdotes viviendo en barrios pobres”). Este don o ideal es dado por el personaje Buitralgo.

### **SF3. Secuencia II**

Aquí se presenta una secuencia completa de su llegada y de un evento vivido en Polanco:

Tenía 29 años cuando llegué a Polanco. Fue mi primer apostolado como jesuita. La hermana Lourdes fue algo como mi madrina para guiarme, y el padre Hugo me sirvió de inspiración.

Estos modelos referenciales lo llevan a emular el trabajo en la colonia promoviendo las CEB. Contextualiza que el trabajo de comunidades estaba inserto en una “época tensionante”, por la participación de la iglesia en política. Las CEB estaban abiertas al compromiso político, pero reconoce que eran los laicos los que tenían que desempeñarse en ello, eso era “el límite de los religiosos”. Narra un conflicto concreto entre él y dos laicos en la construcción de un “morral”, enuncia: “Un día no pude hacer el morral tradicional, Germán y Gabriel hicieron el morral y perdió su tinte y enfoque religiosos, cayendo en una cuestión más ideológica”. Al parecer el tema político era conflictivo, no solo al interior sino también ante los ojos del exterior, ya que nos cuenta que:

El jaloneo político era molesto. Había acusaciones de que todos eran socialistas o de izquierda y que los jesuitas metían en la cabeza esas



cosas. No había apertura en otras situaciones sociales... sin embargo era también sacar a los curas de su comodidad pastoral. Sabía que había que abrirse a esas situaciones, respetar la función de los laicos y saber defenderse de las acusaciones.

Se infiere que esa exterioridad conflictiva eran otros sacerdotes, ya que enuncia que “no había apertura en otras situaciones sociales... sin embargo era sacarlos de su comodidad pastoral”. Expresa finalmente un relato descriptivo de su postura personal respecto a la política, insistiendo que los laicos eran los que deberían entrar a la política, aunque le costaba emocionalmente que los laicos dieran el paso. Su lema del relato es que “si se ha de dar el paso a lo político es mejor la izquierda que la derecha”.

En síntesis, de estas dos secuencias podemos inferir que su ideal de “vida de inserción” en las CEB, como jesuita enfrentaba retos como la participación política y los límites de involucración entre los actantes sacerdotes y laicos. El jaloneo político lo expresa como un conflicto al interior, donde cuida que el mensaje religioso por medio de los “morrales” no se ideologice, y al exterior, para que pudieran aceptar el compromiso social en la pastoral (otros sacerdotes) sin que fuese denostado como de izquierda.

## **SOBRE HEREDEROS**

### **SH1. Secuencia I**

Este sujeto inicia su relato contextualizando que vivía en una colonia vecina a Polanco y que “vivía muy mal, tomando mucho”. Visitaba cada año Polanco para “quedarse en los ejercicios espirituales” e ingresa a las CEB; este hecho trastoca su vida: “empezó a tomar más importancia a la vida, a la gente, la familia”. Los nombres de las grupalidades a las que se afilia son dos: M19 y Génesis. Enuncia algunas actividades que realizaba a favor de la parroquia: “encuestas y entrevistas para saber

quién estaba bautizado”. Termina esta narrativa con una “caída” de relato o final, donde da una significación a la experiencia: “haber estado en Polanco fue un triunfo, de no estar ahí no sabe en qué hubiera perdido el tiempo”.

## **SH1. Secuencia II**

En la segunda secuencia se recogen relatos en los cuales especifica el entrevistado actividades políticas con miembros del grupo M19 antes mencionado. Las actividades que realizaban eran eventos en los parques; la lucha por terrenos apoyándoles con manifestaciones para que no los despojaran. Además, a los manifestantes les llevaban comida. Se coordinaban con la gente del barrio y había apoyo. Finalmente, reconoce que su lucha por los terrenos fue lograda gracias a la organización, como lo expresa en el siguiente relato: “Había mucha coordinación entre toda la gente del barrio; había mucho apoyo. Lucharon por que se las dejaran; ahí están, se las dejaron”.

En este relato, la voz narrativa cuenta una hazaña lograda con sus compañeros de un grupo, y los destinatarios son a quienes les quieren quitar sus títulos de propiedad.

En síntesis, podemos evidenciar en estas dos secuencias de qué modo la voz narradora tiene una transformación en su historia de vida que se enlaza a las CEB, mediante las cuales recibe ejercicios espirituales y un modo distinto de vivir, su relación consigo mismo (el tomar y andar en fiestas), como con la familia. Es relevante que esa transformación en su modo de “tomar más amor a la vida” lo lleva, con otros (grupo M19), a luchar por otros (gente de Lázaro Cárdenas que les querían quitar su título de propiedad).

## **SH2. Secuencia I**

Este sujeto contextualiza: primero su padre y familia vienen de un pueblo de Morelos a la ciudad de Guadalajara. Durante sus estudios

de preparatoria despierta su deseo, se siente inquieto y su hermano y cuñada le sugieren hacer Ejercicios. Considera que esa experiencia fue importante para su vida. En los Ejercicios conoce a los jesuitas y a un compañero que lo invita a Polanco y le otorga un apodo. Ya en Polanco conoce a un jesuita carismático en formación. Este realiza actividades de teatro y lo invita a participar. Entra inicialmente en la colonia por hacer un apostolado. Esta secuencia introductoria termina con un relato analógico al inicial; ahora migra de su colonia para vivir con otros compañeros que hacían cosas por Polanco, cuenta que:

Debido al peligro, sus padres le dicen que se quede a dormir en Polanco; empieza a quedarse a dormir en la colonia; pasa días sin ir a su casa. Tiene oportunidad de rentar un departamento en Polanco; establecen ahí una biblioteca; después renta otro departamento para vivir; se cambia a vivir con otros compañeros a Polanco.

## **SH2. Secuencia II**

En la segunda secuencia permite ver cómo su meta inicial, hacer un apostolado, se convierte en un proyecto educativo, junto con otros. Este grupo, Ceslop, trabaja con las CEB, se autofinancian aunque nunca se lanzaron a un proyecto más ambicioso como el de IMDEC. Ceslop es caracterizado como un grupo que trabaja en fomentar la lectura, la conciencia social, la educación abierta y formal. Finalmente, narra que su proyecto educativo fue exitoso en tanto que “ven pasar de la primaria a la secundaria y tener proyectos de estudiar una carrera”. En una secuencia breve se narra un desencuentro con los jesuitas en lo político. Primero valora la cercanía con los jesuitas y reconoce al final del relato que en lo político iban solos respecto a ellos. Vemos a continuación su narrativa directamente:

Ceslop tenía una relación cordial y respetuosa con los padres diocesanos y los jesuitas. Eran más cercanos a los jesuitas que a los diocesa-

nos, aunque no exclusiva. Había momentos en los que había diferencias en cosas de carácter más político y no eran respaldados por los jesuitas. En esos casos en Ceslop iban como actores singulares.

En resumen, podemos destacar que en este entrevistado un elemento predominante es su continuo transitar en la búsqueda de ideales, asunto que podemos inferir; coincide con la decisión primaria de los padres al salir de Morelos. Finalmente, contará en la entrevista que sale de Polanco por su aspiración de estudios en el extranjero. Este arrojo por ir siempre hacia el exterior lo ponderamos como un valor por la aventura o el emprendimiento como objeto de deseo, para lo cual se requiere renunciar a la seguridad establecida para reiniciar una nueva historia. El entrevistado destaca a los jesuitas como Destinatadores con dos valencias, por un lado quienes le aportan su primer ideal espiritual, artístico en el teatro educativo, y por otro, con quienes se tiene la diferencia respecto al nivel o modo de incluirse en el compromiso político. Su grupo de pares aparece como doble igual con quienes coinspirado va concretando sus ideales mediante varias actividades.

### **SH3. Secuencia I**

Esta voz narrativa se coloca inicialmente como alguien que viene de la izquierda y que entra a la comunidad de Polanco al escuchar a un jesuita en la misa, al padre Pedro. De él recibe una “misa mitin”, con “un discurso bonito desde la teología de la liberación”, rodeada de un ambiente de dinámicas. Posteriormente se señala a sí mismo como quien dirige el coro con canciones tomadas de Nicaragua y El Salvador. Se coloca como alguien que, junto con Pedro, realizaba actividad durante la misa. En esa misma época participó en las CEB, las cuales asesoraban los jesuitas, y enuncia como grupos de reflexión donde había un andamiaje para aprender. Presenta actantes alrededor, como los diocesanos, al párroco lo sitúa como jugador de dominó pero que dejaban hacer cosas. Enuncia que hubo un conflicto entre los jesuitas

y la jerarquía. Al final narra cómo terminan las CEB, ya que al llegar los nuevos sacerdotes utilizaban el nombre pero no era lo mismo, “la esencia de las comunidades era el análisis de la realidad o bajar a Cristo junto a los pobres [...] y defender sus derechos”.

### **SH3. Secuencia II**

Esta secuencia nos describe a Polanco como “barrio bravo, y el parque era feo, oscuro y tiraban cadáveres”. A la llegada de los nuevos sacerdotes, los jóvenes se salen de ese trabajo e inician una nueva meta: trabajar con el parque. Los jóvenes trabajan junto con la gente del barrio y van agarrando su cuadrito del parque para hacer siembras. Los jóvenes se organizan en un comité y gestionan ante el ayuntamiento para tener mangueras, tomas de agua, arboles, zacate. El gobierno hace un arreglo mayor y se presenta el proyecto en la casa del PRI de Polanco; ellos reclaman y se hace de nuevo la exposición a los ciudadanos de la colonia en el parque. Al final termina con un resumen de esta experiencia, considerando que esa recuperación del parque fue significativa, dice: “La recuperación del parque fue significativa, lo hizo la misma gente, después fue el ayuntamiento y arregló más”.

En síntesis, podemos considerar que las narrativas del SH3 tienen como actantes destinadores a Pedro, las CEB, los jóvenes y él mismo. Los destinatarios son la colonia de Polanco y específicamente el parque. Como objeto de deseo son el promover la conciencia social, tomar la historia y cambiarla. Los medios que enuncia son la teología de la liberación y el análisis de la realidad, la misa y las canciones.

## ANÁLISIS COMPARATIVO DE LOS ACTANTES DE MODELOS Y HEREDEROS; SIMILITUDES Y DIFERENCIAS

### Análisis de los fundadores

En la tabla 4.2 se muestran los ideales expresados de los tres fundadores para tener una visión de conjunto. Reduciremos la presencia de los actantes al ideal predominante que sintetizamos en el análisis de cada uno de ellos. En el siguiente apartado haremos el análisis comparativo de estos con los herederos.

Si tomamos en cuenta la tabla 4.2 se revela que al interior de esta muestra el elemento común, como es de esperarse, es el sostenimiento del valor religioso. Este está referido a modelos concretos que los inspiraron en esa vivencia pastoral vinculada a la afectación del bien social. SF<sub>1</sub>, su maestro de la escuela, y el obispo que apoya a los manifestantes; SF<sub>2</sub>, los jesuitas y específicamente Pedro; SF<sub>3</sub>, a la Compañía de Jesús, sacerdotes viviendo con los pobres. El objeto de deseo en SF<sub>1</sub> es el compromiso social y la justicia; en SF<sub>2</sub>, la unidad pastoral; SF<sub>3</sub>, una vida de inserción. Finalmente, el ideal predominante está puesto a favor de los necesitados, los pobres que se manifiestan (SF<sub>1</sub>), y la renuncia de los bienes (SF<sub>3</sub>), la amistad y la unidad de la iglesia (SF<sub>2</sub>).

Las coincidencias que se evidencian sobre el contexto son: que es un barrio necesitado, pobre, marginado, deprimente. Y que es frente a esa situación que las voces narradoras hacen operar a las CEB o grupos de reflexión de jóvenes. Las diferencias que muestran los entrevistados no son radicales sino de matiz en la mediación para operar el ideal o el objeto de deseo: SF<sub>1</sub> enfatiza más actividades de denuncia y manifestaciones; SF<sub>2</sub> la amistad y la unidad del clero diocesano con el trabajo de los religiosos jesuitas, y SF<sub>3</sub>, la inserción y el marcar la diferencia entre lo religioso y lo ideológico.

Finalmente, podríamos ponderar que los ideales predominantes de estos tres entrevistados son una combinación del religioso con el político (pretensión de justicia bajo un orden jerárquico), que referíamos

**TABLA 4.2 COMPARACIÓN DE FUNDADORES**

	Destinador	Destinatario	Objeto hostil	Objeto de deseo	Ideal predominante inferido
SF1	La voz narradora. Las CEB.	Necesidades o necesitados de la colonia.	Quienes prefieren lo litúrgico. La Iglesia vendida que no denuncia. Quienes no aceptan las CEB.	Compromiso social a los destinatarios y justicia.	Denuncia a favor de los necesitados, los manifestantes, los pobres.
SF2	La voz narradora.	Polanco, un barrio deprimente y marginado. Los difíciles jóvenes.	Conflicto entre jesuitas y el cardenal. Las exageraciones que generan rupturas.	Una Iglesia con una pastoral unida. Un Dios vivo.	La amistad y la unidad de la Iglesia en una sola pastoral.
	Los jesuitas	Dan ilusión, esperanza, trabajo y vivienda.			
	Pedro	Media por una pastoral integrada.			
SF3	La Compañía de Jesús.	Su formación.			
	Padre Buitralgo. La religiosa y el padre Hugo.			Vida de inserción.	La renuncia a los bienes y al estilo de vida del sacerdote.
	La voz narradora.		La participación política ideologizada. La descalificación pastoral de lo social como izquierdista.	Vida de inserción.	El compromiso social de lo político como límite para el sacerdote.

SF: sujeto fundador.

en el marco teórico siguiendo a Maldavsky (1991, 1997). Ya que de algún modo los tres aluden a una experiencia religiosa que los mueve a realizar actividades pastorales de beneficio social. En esta búsqueda del beneficio social recurren a actividades políticas. Es importante hacer notar que el elemento hostil o de conflicto en las narrativa de los tres es precisamente cuando entra en juego la mediación del trabajo social con la política. SF<sub>1</sub> supone que lo litúrgico y las manifestaciones son parte del compromiso social, SF<sub>2</sub> alude exageraciones que rompen la unidad de la iglesia, y SF<sub>3</sub>, si bien reconoce que lo político entra en juego y es conflictivo, pone el énfasis en saber discernir el nivel de participación del seglar con el sacerdote.

## **Análisis de los herederos**

En la tabla 4.3 se presentan también los ideales de los tres sujetos herederos analizados.

Si vemos de manera global la tabla 4.3 podemos patentizar narrativas sostenidas, como es de esperarse, en procesos de descubrimiento y aprendizaje; el reto es qué hacer con lo que recibieron de sus modelos. Los dos primeros (SH<sub>1</sub> y SH<sub>2</sub>), tienen en común que se acercan a las CEB por un interés inicialmente religioso, para después centrar este en actividades de apoyo a manifestantes, promover la educación o la concientización. SH<sub>1</sub> revela que su vida de “tomador” cambia con los ejercicios y al participar en las CEB; el ideal que recibe es “amor a la vida”. De algún modo coincide con SH<sub>2</sub>, en tanto que tenía una inquietud, va a los ejercicios y de ahí se vincula con su compromiso de apostolado en Polanco. Para SH<sub>1</sub> y SH<sub>2</sub>, los ejercicios y las CEB son mediaciones para la generación de sus ideales.

SH<sub>3</sub> se diferencia de los otros en tanto que declara que llega a lo religioso por su inquietud política de izquierda, y que al escuchar las misas de Pedro como mitin político se incorpora de ayudante en ellas llevando la dirección del coro. SH<sub>2</sub> y SH<sub>3</sub> reconocen, al igual que uno de sus modelos (SF<sub>3</sub>), que la teología de la liberación es un anclaje, sea



**TABLA 4.3 COMPARACIÓN DE LOS HEREDEROS**

Destinador	Destinatario	Objeto hostil	Objeto de deseo	Ideal predominante inferido
CEB	La voz narrativa.	Tomar y andar de fiestero.	Cambio de vida: Amor a la vida y a la familia.	Una revaloración al uso de su vida en el tiempo y actividades para sí y otros.
La voz narrativa y el grupo M19.	La gente que quería ser desposeída de sus títulos de propiedad.	Quienes les querían quitar esos títulos.	Luchar, apoyar a manifestantes.	
Los jesuitas.	La voz narradora.		Inquietud por hacer un apostolado.	Valoración de ayuda con perspectiva religiosa.
La voz narrativa junto con Ceslop.	La gente de Polanco.	Carencia de recursos o educación.	Educar y concientizar.	Valoración de ayuda educativa y políticamente.
Pedro, las CEB, los jóvenes, la gente del barrio, la voz narradora.	La gente de la feligresía, los pobres.	Los curas diocesanos.	Análisis de la realidad un Cristo junto a los pobres y defender derechos.	Valoración de aprender y defender derechos de los pobres desde una visión de izquierda que conjunta con la teología de la liberación.
Los jóvenes, la gente del barrio enfrente del parque. El gobierno.	Polanco, barrio bravo. Parque.	El PRI.	Restaurar el parque.	Organizarse para restaurar el parque.

para convocarlos (SH<sub>2</sub>), como para poder vincular lo religioso con lo político (SH<sub>3</sub>).

### **Análisis comparativo entre herederos y fundadores**

Los fundadores anteceden su llegada a Polanco con relatos de su inclusión en la vida sacerdotal y es desde ahí que pretenden ofrecer el “compromiso social” (SF<sub>1</sub>); “una vida en inserción” (SF<sub>2</sub>); o una “pastoral de unidad” (SF<sub>3</sub>). Los referentes de sus modelos están vinculados a grandes personajes dentro de la iglesia católica: el papa Pío XII (SF<sub>1</sub>), quien hace un juicio justo; el cardenal de Guadalajara (SF<sub>2</sub>), quien lo envía para unir la pastoral diocesana de los jesuitas; los teólogos de la liberación, Jon Sobrino y Gustavo Gutiérrez y el sacerdote de inserción Buitralgo, así como la religiosa y el padre Hugo (SF<sub>3</sub>).

Las secuencias de los herederos tienen un estado inicial: llegan a los grupos de Polanco bajo inquietudes más o menos difusas, las cuales se van concretizando en la medida que se inmiscuyen en los grupos de Polanco. La transformación de sus ideales, dado que son jóvenes, se van desplazando en la medida que se integran en la colonia, a saber: grupos culturales políticos como M<sub>19</sub> (SH<sub>1</sub>), El Centro de Educación Social Lomas de Polanco (Ceslop) (SH<sub>2</sub>), o el comité de Jóvenes (SH<sub>3</sub>). Ellos inician como destinatarios de los jesuitas, con sus mediaciones de ejercicios o misas, etc, y pasan junto con sus propias agrupaciones de pares a ser destinadores de actantes que intentan ser desposeídos de títulos de propiedad, que son pobres, sin educación, o de un parque que remodelan y hacen suyo.

Si nos preguntamos ¿cuáles son los ideales de contenido de los herederos?, siguiendo lo que expresamos en el marco teórico con Maldavsky (1991), podemos inferir que el ideal religioso es convocante para todos los entrevistados, si bien en los seglares, a diferencia de los fundadores, el referente religioso queda como estado inicial, ya que el estado final queda en apropiarse del ideal social en la lucha

por la demanda de justicia, de educación, de concientización, de reconstrucción del parque y la petición de ayuda al gobierno. Esto es patente sobre todo en SH<sub>2</sub>, en tanto que habla del conflicto en el tema con lo político, declarando que cuando no coincidían con los jesuitas iban solos, y SH<sub>3</sub>, cuando después de que los diocesanos cambian su teología y su manera de trabajar, los jóvenes hacen su propia empresa al transformar el parque. Es decir, el ideal religioso queda supeditado al ideal por la promoción de lo social en el estado final de sus relatos.

Si bien podemos considerar que las metas son ideales presentados también como objetos de deseo, es fundamental insistir que el atributo dado a los modelos es esencial para ver el modo de emulación o identificación con el donador. Por lo que podemos inferir de las narrativas que el cambio de posición de los herederos de destinatario a destinador es un indicador del desplazamiento del ideal, ya que obran a modo del modelo. Estas dos últimas precisiones son las que permiten contrastar el cambio del ideal y el tipo de vincularidad existente entre los herederos con los fundadores.

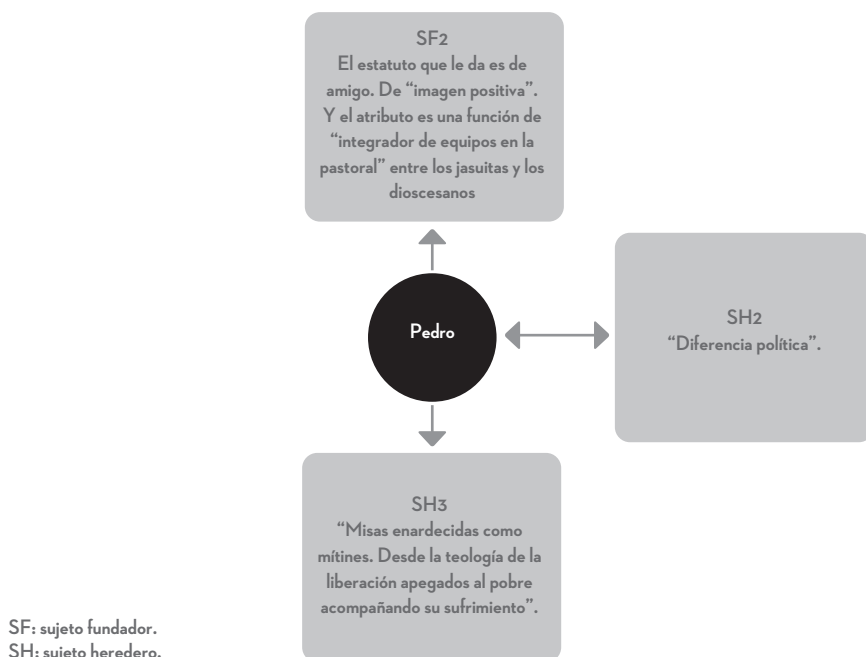
El ideal de contenido (Maldavsky, 1991), que pasa en los herederos de lo religioso a lo político, social y educativo, nos abre a pensar una diferencia con los modelos o fundadores. Además, el cambio de posición de destinatario a destinador, no de los fundadores sino de otros (gente necesitada de Polanco), es relevante en tanto que eso evidencia un agente narrativo, a saber: “un modo de pensamiento narrativo [...] como agentes intencionales, y en cierto grado responsables, cuyas acciones (así como intenciones y propósitos) pueden verse más o menos obstaculizadas al momento de alcanzar un desenlace satisfactorio” (Duero, 2006, p.140). Esta capacidad de colocarse no solo como agente narrativo sino como agente de acción, nos permite inferir el tipo de sujeto que pasa del sujeto, del ser que padece al mundo, al sujeto en segundo grado, que en la identificación por el hacer posibilita la diferencia y la alteridad (Greimas y Fontanille, 1994). Es decir, si los llamados herederos hubieran presentado narra-

tivas enfocadas a tratar de repetir el ser religioso del modelo, podríamos inferir una vincularidad en el campo de la mismidad donde la diferencia no es admisible, como sosteníamos con Maldavsky (1991, 1996) y Maisonneuve (1990). Este cambio de posición se ve desde la teoría como deseable en tanto que es un signo de complejización moral (Maldavsky, 1991, 1997). Por ello podemos concluir, siguiendo la narrativa de los entrevistados ( $SH_1$  y  $SH_2$ ), que la vincularidad no fue a modo de la masa de a dos sino generando un lazo social, dada la presencia de la admisión de la diferencia en el modo de operar los ideales de los herederos con los modelos. Y en donde el yo expresa ideales de contenido referidos al orden, la educación, la singularidad y una posición agenciada donde se colocan a sí mismos como actores destinadores de otros.

Los modelos son enunciados de manera genérica como “los jesuitas”, si bien concretizan a un personaje que aparece de manera relevante en todas las secuencias de los entrevistados, este es Pedro. Si hiciéramos un mapa de relaciones entre los actantes que enuncian a Pedro y el atributo que le dan, evidenciaremos el lugar medular del mismo en esta historia de las CEB de Polanco. Por su enunciación en las narrativas aquí trabajadas identificamos las relaciones y atributos que se presentan en la figura 4.1.

La relevancia que tiene el actante Pedro (véase la figura 4.1) dentro de los entrevistados, abre una línea de investigación para otro trabajo. Se tendría que focalizar la unidad de análisis tomando todas las frases o relatos que enuncian al actante Pedro y al actante jesuita(s) (en todos los entrevistados), para dimensionar la posición y atributo que tiene el genérico jesuita y el particular Pedro. Con ello profundizaríamos el lugar y tipo de lazo social que se establece en las narrativas entre fundadores y herederos, teniendo como eje relacional a Pedro y los jesuitas.

**FIGURA 4.1 ANÁLISIS DEL FUNDADOR LÍDER**



## CONCLUSIONES

Dado el contexto e interés propio de las Comunidades Eclesiales de Base, el valor predominante que aparece en el inicio de todas las narrativas analizadas es el religioso. Si bien no aparece necesariamente como lenguaje dominante, aparece secundariamente como un elemento contextual o como el pretexto de encuentro con esa experiencia de actividad religioso-comunitaria. Al rescatar las similitudes de las narrativas se puede observar, por un lado, la subjetividad de cada entrevistado que expresa el valor atribuido a los modelos, pero también al objeto de deseo, que vendría siendo el para qué participar en las comunidades de base. Ese para qué se vuelve el espacio de confluencia de ideales. Lo intere-

sante del análisis radica en cómo esa convocación religiosa interactúa con otros valores, tales como el político-reivindicativo, mediante actividades o espacios de formación, educación y organización. El valor por lo estético se evidencia en las actividades recreativas y artísticas como el coro, el teatro o la reparación de un parque deportivo. Las actividades artísticas como religiosas aparecen al servicio de la promoción de una educación y conciencia social.

Es de destacar que todos los entrevistados refieren la importancia de que el sentido de los grupos estaba vinculado necesariamente a una actividad social más que ritual religiosa. En esto radica una diferencia del ideal promovido en las CEB y una teología tradicional que, como ya veíamos en la presentación del tema, la teología pastoral crítica promueve la coparticipación de bienes y gozos entre los distintos miembros de la iglesia, sean seglares o clérigos.

La formación religiosa católica del clero regular suele enfatizar la importancia de los rituales y de la formación en la fe, con miras a sentidos propios de la religión como la conversión y el mantenimiento de una conducta moral adecuada, a modo de los rivales que presenta SF<sub>1</sub> y SH<sub>3</sub>. De algún modo, esa práctica pastoral está cerrada en el circuito moral del cuidado de los actos impuros y la búsqueda de la expiación que analiza detenidamente Nietzsche en *La genealogía de la moral* (1989). De frente a esas prácticas identificadas en las narrativas como no deseadas, los relatos aquí analizados remiten a una experiencia religiosa vinculada con el quehacer social. Esto es coherente con la formación que explícitamente hacen los jesuitas y referíamos en sus documentos (Congregación General XXXII), a saber: la promoción de la fe y la justicia. Es decir, el campo de la fe está vinculado con un ideal externo a la cosmovisión religiosa y que tiene un sentido político. De los resultados del análisis también llama la atención que la gente expresa que demandaban la justicia en prácticas políticas organizadas y mediadas por la educación o concientización (SF<sub>1</sub>, SF<sub>3</sub> y SH<sub>1</sub>, SH<sub>2</sub>, SH<sub>3</sub>), mediante manifestaciones y diálogo con gente del municipio. Las demandas al gobierno del

municipio no son expresadas de manera antagónica ni expresan medidas o demandas arbitrarias, sino exigiendo un derecho, sea de tener educación, legalización de los terrenos o un parque limpio y con infraestructura para su uso. Esto implica que el ideal de la justicia está al servicio del respeto por el orden, la limpieza, la educación, la concientización.

También es importante dimensionar que, por los datos que aquí se analizaron, podemos conjeturar que el tipo de vínculo que se estableció entre los miembros de las CEB coincide con lo expuesto por Iriarte (2012). Como ya se presentaba en el análisis, se infiere que el desplazamiento del sujeto de destinatario a destinador implica que los sujetos han generado su propia narrativa como agentes que en proyectos con otros hacen cosas para otros. Este sería un referente propio del paso de un grupo amorfo como la masa, hacia un sentido comunitario (Maisonneuve, 1990). Dos movimientos relacionales se dan en esta complejización: por un lado el reconocimiento del campo de la singularidad y la coparticipación de iguales con miras de alcanzar un anhelo común, y la capacidad de aceptar que en su obrar difieren de los fundadores, como evidenciábamos al describir las diferencias que hubo en lo político entre los religiosos y los seculares. Narrativas complementarias encontradas entre SF<sub>3</sub> y SH<sub>2</sub>.

Este estudio coincide con lo esbozado por Pastor (2008), quien en su artículo dimensiona que los católicos inspirados en la teología de la liberación de los setenta y ochenta desarrollaron competencias que les permiten actualmente participar en movimientos sociales como los ecologistas, organizaciones civiles, entre otras instancias de compromiso con ideales sociales y comunitarios.

En congruencia con los resultados presentados en los análisis, el interés del proyecto de Lazos Sociales no radica solo en conocer los ideales de las CEB a modo del historiador de anticuarios sino en la posibilidad de reconstruir las hazañas de unos actores, previniendo la posibilidad de reactivarlos como agentes de cambio que organizadamente incidan en su comunidad. Para lo cual este texto abona

solo una visión, que será comparada con otros análisis; por ejemplo, con las actividades que realizan hoy los entrevistados y explorando las que potencialmente se pueden actualizar. Completada esta segunda parte, entonces tendremos redondeado mejor el objetivo general que anunciábamos al inicio de este escrito.

## REFERENCIAS

- Acosta, R. (en prensa). *Faith in civil society*. Uppsala: University of Uppsala.
- Barthes, R. (1977). *Introducción al análisis estructural de los relatos*. Buenos Aires: Tiempos Contemporáneos.
- Bravo, C. (1996). *Jesús, hombre en conflicto: el relato de Marcos en América Latina*. México: Plaza y Valdés / Universidad Iberoamericana.
- Camps, V. (1990). *Ética, retórica, política*. Madrid: Alianza.
- Crockatt, P. (2006). Freud's on narcissism: an introduction. *Journal of Childen Psychoterapy*, 3 (1), 4-20.
- Chasseguet-Smirgel, J. (2003). *El ideal del yo. Ensayo psicoanalítico sobre la enfermedad de la idealidad*. Bueno Aires: Amorrortu.
- Castoriadis, C. (2007) *La institución imaginaria de la sociedad, T.II*. Buenos Aires: Tusquets.
- Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1991). *La evangelización en el presente y el futuro de América Latina*. México: Librería Parroquial.
- De Mori, G. (2012). Una lectura teológica de la realidad ¿A cuáles nuevos saberes recurrir o con qué saberes contar? *Teología y Vida*, 53(3), 281-306.
- Duero, D. (2006, primavera). Relato autobiográfico e interpretación: una concepción narrativa de la identidad personal. *Athenea Digital*, No.9, 131-151.
- Duero, D. & Limón, G. (2007, mayo-agosto). Relato autobiográfico e identidad personal: un modelo de análisis narrativo [versión electrónica], *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 2(2),



- 232-275. Recuperado el 21 de mayo de 2015, de <http://www.aibr.org/antropologia/02voz2/articulos/020202.pdf>
- Echeverría, R. (2003). *Ontología del lenguaje*. Santiago: J. C. Sáez Editores.
- Ekboir, J. & Schutt, B. (1977). *Hacia la comprensión del ideal del yo del analista*. VIII Congreso Interno de APA. Buenos Aires: APA.
- Freud, S. (1950). Proyecto de psicología. En *Obras completas* (Vol.1, pp. 323-389). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1895).
- Freud, S. (1989a). Introducción al narcisismo. En *Obras completas* (Vol.14, pp. 65-98). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1914).
- Freud, S. (1989b). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras completas* (Vol.18, pp. 63-136). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1921).
- Gergen, K.J. (1994). Exploring the postmodern: perfils and potenciales. *American Psychologist*, No. 49, 412-416.
- Greimas, J. & Fontanille, J. (1994). *Semiótica de las pasiones*. México: Siglo XXI.
- Greimas, J. & Courtes, J. (1982). *Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Hernández, J.L. (2006). *Dios y el César*. México: Plaza y Valdés / ITESO.
- Indart, J.C. (1992). El peso del superyó. En *El peso de los ideales*. Buenos Aires: EOL y Paidós.
- Iriarte, G. (2012). ¿Qué es una comunidad de base? *Redes Cristianas Virtual*. Recuperado el 1 de octubre de 2012, de <http://www.redescristianas.net/2006/07/17/%C2%BFque-es-una-comunidad-ecclesial-de-base-gregorio-iriarte/>
- Levy-Bruhl, L. (1972). *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: Ple-yade.
- Liberman, D. (1983). *Lingüística, interacción comunicativa y proceso psicoanalítico*. Buenos Aires: Kargieman.

- Liberman, D. & Maldavsky, D. (1975). El ideal del yo, su conceptualización teórica y clínica. En *Psicoanálisis y semiótica*. Buenos Aires: Paidós.
- Lozares, C. (2006, junio). Las representaciones fácticas y cognitivas del relato de entrevistas biográficas: un análisis reticular del discurso. *Revista Hispana para el Análisis de Redes Sociales*, 10(8). Recuperado el 21 de mayo de 2015, de [http://revista-redes.rediris.es/pdf-volio/volio\\_8.pdf](http://revista-redes.rediris.es/pdf-volio/volio_8.pdf)
- Maisonneuve, J. (1990). *Psicología social*. México: Paidós.
- Maldavsky, D. (1976). *Teoría de las representaciones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Maldavsky, D. (1982). *El complejo de edipo positivo: constitución y transformación*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Maldavsky, D. (1986). *Estructuras narcisistas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Maldavsky, D. (1991). *Procesos y estructuras vinculares*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Maldavsky, D. (1992a). *Teoría y clínica de los procesos tóxicos*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Maldavsky, D. (1992b, enero-febrero). Letra: proceso pulsional y lógicas institucionales. *Revista de Psicoanálisis*, 49(1).
- Maldavsky, D. (1993). *Judeidad: modalidades subjetivas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Maldavsky, D. (1995, abril-junio). Subjetivación de la vida pulsional y metodología algorítmica. *Revista de Psicoanálisis*, 52(2).
- Maldavsky, D. (1996). *Lenguajes abúlicos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Maldavsky, D. (1997). *Sobre las ciencias de la subjetividad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Maldavsky, D. (1999). *Lenguajes del erotismo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Maldavsky, D. (2000). *Lenguaje, pulsiones, defensas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Maldavsky, D. (2001). *Investigaciones en procesos psicoanalíticos*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Maldavsky, D. (2004a). *La investigación psicoanalítica del lenguaje*. Buenos Aires: Lugar.
- Maldavsky, D. (2004b). La teoría del preconsciente y la investigación sistemática del discurso en psicoanálisis. *Psicoanálisis APdeBA*, 26(2), 497-522.
- Maldavsky, D. (2005). *Systematic research on psychoanalytic concepts and clinical practice: the David Liberman Algorithm* (DLA). Buenos Aires: UCES.
- Maldavsky, D. (2008). La riqueza expresiva y la creatividad: Recomendaciones para el ADL. *Psicoanálisis Ciencias de la Subjetividad*. Recuperado el 21 de mayo de 2015, de <http://elcotidianoenlinea.com.mx/beta/numeros.asp?edi=149>
- Nietzsche, F. (1989). *La genealogía de la moral*. México: Alianza.
- Pastor, R. (2008, mayo-junio). Católicos inspirados en la teología de la liberación redefinen su identidad. En *El Cotidiano*, No.149 (publicación virtual). Recuperado el 21 de mayo de 2015, de <http://elcotidianoenlinea.com.mx/beta/numeros.asp?edi=149>
- Plut, S. (2001). Hacia una metapsicología de la cooperación. *Revista APSA*, capítulo de medicina psicosocial.
- Plut, S. (2006). *Estudio exploratorio del estrés laboral y trauma social en los empleados bancarios durante el “corralito”*. Buenos Aires: UCES.
- Plut, S. (2012). *Psicoanálisis del discurso político*. Buenos Aires: Lugar.
- Ramos, R. (2001). *Narrativas contadas, narraciones vividas*. Buenos Aires: Paidós.
- Russel, B. (1957). *Ética y política en la sociedad humana*. Buenos Aires: Hermes.
- Sánchez, A. (2009a). *Introducción al discurrir ético en psicoanálisis*. Guadalajara: ITESO.
- Sánchez, A. (2009b). Proceso de discernimiento de la unidad de análisis y muestreo en la investigación sobre el ideal formal y de contenido de los psicoanalistas. *Subjetividad y Procesos Cognoscitivos*, 13(2), 174-182 Buenos Aires: UCES.

- Sánchez, A. (2010). Análisis argumentativo de dos sujetos miembros de una asamblea de ambientalistas bajo el método del Algoritmo David Liberman (ADL) en su modalidad de actos del habla. *Subjetividad y Procesos Cognoscitivos*, 14(1). Buenos Aries: UCES.
- Sánchez, A. (2010). El reto de la sexualidad en la Iglesia. Atisbos de cambio profundo. *Análisis Plural*. Guadalajara: ITESO.
- Sánchez, A. (2011, 30 de septiembre). Propuestas de la constitución moral del sujeto en el cognitivismo y un comparativo entre Lazarus y Espinoza. *Xipe Totek*, 20(3). México: ITESO.
- Sánchez, A. (2012). Estudio exploratorio sobre el ideal de diez psicoanalistas. *Subjetividad y Procesos Cognoscitivos*, 16(2). Buenos Aires: UCES.
- White, M. & Epston, D. (1993). *Medios narrativos para fines terapéuticos*. Barcelona: Paidós.



## ***La solidaridad. Matices de vinculación***

SOFÍA CERVANTES RODRÍGUEZ

El estudio de las emociones es un campo donde germinan deliberaciones y cuestionamientos desde tiempos remotos. El interés por las emociones ha sido plasmado en el *pathós* de Aristóteles (Cruz, 2012), el *affectus* de Spinoza (Calhoun & Solomon, 1989) y en las *disposiciones afectivas* de Heidegger (Cardona, 2003), entre otros; lo cierto es que siempre ha estado sobre la mesa la cuestión. En los últimos veinte años, la sociología de la emoción, la antropología, la política, la historia y la psicología, por citar algunas disciplinas, han retomado el asunto, lo que refleja cierta desatención o su escaso provecho en el campo de la investigación social, no siendo el caso de la literatura, el arte, la poesía y la canción, en donde las emociones se juegan la vida. La investigación social ha reconocido, finalmente, que la comprensión del mundo social es incompleta cuando desdeña la experiencia emocional y su incidencia en los procesos de vincularidad (Otero, 2006; Rodríguez, 2008). Lo que sucede cuando se coloca a las emociones en estancos disciplinares, como es el caso de la neurología (James & Lange, en Vigotski, 2004), y tampoco se conforma con ser colocada como un estado interno, íntimo e individual como lo proponen otros (Castilla, 2005). Tales propuestas disocian la experiencia emocional de su contexto vital, “sin embargo, nuevas aproximaciones han sacado las emociones del silencio, quitando la exclusividad que sobre ellas tuvieron la Biología y la Psicología, disciplinas que suelen situar las emociones ‘dentro’ de los individuos puesto que se manifiestan como sensaciones corporales” (Otero, 2006, p.176), para reconocérseles

como participantes de la vida cotidiana, de la acción social y, como es el caso, de movilizadores de vínculo y grupalidad (Otero, 2006). Esta situación ha sido un detonante de trabajos que actualmente dan cuenta de la importancia de la participación de la emocionalidad en la expresión social; “las emociones han sido traídas de vuelta a la investigación en ciencias sociales —de donde habían sido excluidas durante décadas y han sido útiles en el entendimiento de conceptos clave como *marcos, identidades colectivas o redes sociales, y por supuesto, reclutamiento y participación.*” (Otero, 2006, p.175), para comprender a los sujetos y las maneras en que los actores sociales se posicionan ante su cotidianidad y frente a las propuestas y manifestaciones de los sistemas culturales, entre otras cuestiones. De manera particular, nos interesan los planteamientos que le conceden a las emociones un lugar distinto al de la irracionalidad y se les reconoce en las organizaciones, los vínculos y la grupalidad, donde usualmente han sido silenciadas.

Afortunadamente, este creciente desarrollo en el estudio de las emociones abre caminos para su estudio y comprensión, como es el caso de las propuestas transdisciplinares y del pensamiento complejo que derriban las fronteras de los enfoques y de disciplinas otrora infranqueables (Najmanovich, 2005b). Sin embargo, hemos de estar alertas al hecho de que arribar a una certeza no significa que tengamos la verdad en la mano, ya que podemos caer en aquello que cuestionamos. De lo que se trate, y así en el terreno de lo emocional, estamos obligados a la pregunta constante, a dudar de la racionalidad que nos sostiene y a diferenciar si esta es polémica o arquitectónica, según términos de Bachelard, autor que además recalca: “lo que no provoca debates, ¿a qué sirve?” (1948, p.13). En el estudio de las emociones nos afiliamos a estos esfuerzos y enmarcamos nuestro trabajo en el pensamiento de la complejidad de Najmanovich (2005a), no como un paradigma que viene a derrocar a los anteriores sino como una propuesta explicativa que promueve la provisionalidad del conocimiento, puesto que este, más que un campo cerrado, es la génesis de constantes incertidumbres

y una forma de interacción con el mundo. La complejidad así entendida es “un estilo de indagación y una práctica rigurosa que no se atiene a estándares ni a modelos a priori” (Najmanovich, 2005b, p.23).

Es desde el marco del pensamiento complejo y de la postura interdisciplinar que presentamos nuestra propuesta en el estudio de las emociones, y en particular, de la solidaridad y su incidencia en los procesos de vincularidad y de grupalidad, así como algunos hallazgos de la investigación que es referente de esta obra.

Iniciamos con una discusión en torno a lo que entendemos por emociones y el uso que le damos al término, atendiendo siempre nuestro interés por la comprensión de la narrativa y la expresión de las experiencias emocionales de los sujetos de la investigación y para dar cuenta de ello. Sabemos que la participación social en Lomas de Polaco fue muy nutrida y que los acontecimientos fueron diversos y complejos, lo que nos obliga a hacer un recorte con el objeto de identificar una parcela de la experiencia que nos facilite ciertas comprensiones de lo que aconteció. Nuestros esfuerzos se encaminan a dar cuenta de la experiencia emocional de los fundadores de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) de Lomas de Polanco —un sacerdote jesuita, un sacerdote diocesano y dos religiosas de la Congregación de María Reparadora— y de tres dirigentes de estas grupalidades, centrándonos en una emoción: la solidaridad. Y no solo porque es una de las emociones sociales por antonomasia sino, también, por la manera en la que se hizo presente en nuestras indagaciones. Para ello dividimos el trabajo en los siguientes rubros: La emoción como proceso vincular; El texto: historias entrecruzadas; Algunos hallazgos: los matices de la solidaridad y Notas finales.

Tomamos como eje de análisis la emocionalidad y su incidencia en los procesos de grupalidad, lo que denota la probada importancia que le reconocemos a las emociones en la investigación social, además de que las emociones forman parte de la vida misma de los sujetos, ya que son constitutivas también de sus vínculos. Así, la experiencia emocional o la emocionalidad, los procesos de vincularidad y el entramado



social, son reflejos de un prisma interaccional, y por lo mismo, son inseparables. El punto de partida para su comprensión puede ser por cualquiera de estas caras: en este trabajo elegimos la primera.

La pregunta que orienta nuestro trabajo es ¿cómo vivieron la solidaridad estas personas y cuál es el papel que jugó en sus procesos vinculares y de participación social? Nuestros esfuerzos están encaminados al acercamiento a los actores sociales y a su experiencia, la que nos transmiten mediante su narrativa y sus expresiones, en este caso, de la solidaridad. Con este objeto, recurrimos al término de emocionalidad, ya que el de emoción, en su cualidad de sustantivo, nos resultó escaso para identificar cómo registran, toman nota, viven, significan, expresan y publican la solidaridad. También utilizamos de manera equivalente el de experiencia emocional, aunque en ocasiones hablamos de emociones, ya que este concepto se incluye frecuentemente en los trabajos que se han realizado en torno a las emociones sociales.

Presentamos de inicio, ya lo decíamos, los referentes teóricos y conceptuales de nuestro trabajo, con el objeto de colocar el marco en el que lo desarrollamos y también porque denota nuestras aportaciones al estudio de las emociones sociales.

## LA EMOCIÓN COMO PROCESO VINCULAR

El estudio de las emociones ha sido origen de debates, quiebres, encuentros y disidencias entre diversas posturas, miradas y autores. Tal es el caso de los que las entienden como un entramado neuronal, como sucede en la teoría de James-Lange (en Vigotski, 2004) o como un estado interno, íntimo e individual (Castilla, 2005). Mientras que propuestas como las de Armon-Jones (1986), Enríquez (2008), Hochschild (1979, 1983) y Kemper (1978), entre otras, cuyos autores se muestran de acuerdo en que las emociones son construcciones histórico-culturales que compendian el interjuego entre estas dimensiones, por lo que las emociones no solo nos hablan del sujeto y sus peculiaridades

sino también de las condiciones de su contexto histórico-social y de cómo se vive en este.

Desde otro ángulo, Otero (2006) y Rodríguez (2008) atienden la incidencia de las emociones en las movilizaciones sociales y en las construcciones de significado respectivamente. Por su parte, Hillman (1960) abre un abanico de posibilidades al reconocer diversos planos en los constitutivos de la emoción. Y aunque su punto de partida es la función de sobrevivencia que tiene la emocionalidad, también enfatiza su capacidad para regular y mediar el vínculo social, su potencialidad cognitivo (para analizar, evaluar, valorar y procesar) y para cualificar y significar el mundo, pero sobre todo, su naturaleza transformadora, ya que la emoción promueve el desarrollo personal y social. No es nuestro propósito apostar por alguna postura sino clarificar en dónde nos situamos. Entendemos que el horizonte es inabarcable, que no se agota y que nuestros alcances son cortos.

Una de las perspectivas más sobresalientes de los últimos años en el estudio de las emociones ha sido el construccionismo interaccional o construccionismo social, cuyo interés es averiguar cómo incurren las estructuras históricas, sociales y culturales en la experiencia emocional y en su despliegue. Estos trabajos nos alertan respecto a la creencia de que la experiencia emocional es lo más natural que poseemos, y que como tal, aporta el mejor conocimiento personal posible, pues nos recuerdan que las emociones están sujetas a normatividades, prohibiciones, sanciones y legislaciones que se encuentran histórica y geográficamente situadas.

Sabemos que la experiencia emocional articula creencias, simbolizaciones, valores y procesos que, a modo de reguladores, privilegian y descartan ciertas emociones y encauzan los modos de sentirlas, vivirlas, expresarlas y significarlas, por lo que también reflejan las condiciones sociales en las que surgen y se sostienen. Las emociones, así entendidas, nos dicen qué hay afuera desde donde estamos (Hochschild, 1990, en Bericat, 2000). Los trabajos de Armon-Jones (1986), Gordon (1990), Hunsaker (1983) y Hochschild (1979), son referentes

cumplidos. Convenimos con estos trabajos y con la liberación del estudio de las emociones de cualquier clausura o estanco.

Nuestro supuesto es que las emociones son *episteme* en sí mismas, generadoras de conocimiento acerca de quién es la persona y las personas, de las situaciones que viven, de las cualidades de su mundo y del mundo, de lo que se conoce y entiende de este mundo, de sus interacciones y vincularidades y de las reconstrucciones que se hacen, tanto en la emocionalidad como en el entorno, en un intercambio perpetuo; estas cuestiones pueden entenderse cuando entendemos la experiencia emocional (Enríquez, 2008; Gómez, 2011; Hillman, 1960; 1999; Hochschild, 1979; Le Breton, 1999; Merleau-Ponty, 1957, 1977; Vigotski, 2004). En el abordaje que hacemos, reconocemos la naturaleza vincular de las emociones, las que entendemos como una modalidad particular de interacción que genera una afectación mutua y social gracias a la resonancia afectiva que generan, y que emerge, transforma y se transforma en aquello que vincula, por lo que su estudio no puede ser en abstracto (Najmanovich, 2005b), ni limitarse a lo personal. La emoción es afectación compartida y por ello, siempre será social. Y aunque seguimos utilizando como un sustantivo el concepto de emoción, afirmamos su activa participación en los vínculos y la grupalidad, por lo que transitamos al concepto de emocionalidad. Entendemos que las emociones son vincularidades, dinámicas entrelazantes, goznes donde sujeto, interacción social y mundo tienen su encuentro. El sujeto no es solo el sujeto epistémico, “sino el sujeto humano que, por una continua dialéctica, piensa según su experiencia, forma sus categorías en contacto con su experiencia y modifica esta situación y esta experiencia por el sentido que encuentra en ellas” (Merleau-Ponty, 1977, p.205). En acuerdo con esto, asumimos ciertas categorías conceptuales —por cierto, no siempre las indicadas—, lo que se debe más a nuestras limitaciones semánticas y al hábito de la academia, ya que sujeto, mundo, intersubjetividad, vínculo y emociones, son distintas tonalidades de una misma voz.

Coincidimos con las propuestas de la sociología de las emociones, en particular con las afirmaciones del constructivismo social, que nos advierten de la huella que dejan las condiciones históricas, sociales y culturales en la perspectiva emocional del actor, lo que además nos abre la posibilidad del análisis de la emocionalidad social. Nos distanciamos de algunas propuestas que todavía denotan que sujeto y mundo son dos actores que, si bien se encuentran en estrecha relación e intercambio, desdibujan el nodo interaccional que construyen; pareciera que lo importante es averiguar aquello que le pasa a un individuo cuando se topa de cara con el mundo. Sin embargo, reconocemos que nosotros estamos en transición; que hemos sido formados en el paradigma de la dicotomía y que nuestra tarea es estar alertas al asalto de esta racionalidad dicotómica. Por ello, requerimos de la cautela y el recelo constante respecto a nuestros aprendizajes y condicionamientos, sobre todo cuando nos afiliamos a repartos y olvidamos que no hay mundo sin sujeto, sujeto sin mundo, sujeto sin sujeto, etc., puesto que la interacción es condición de posibilidad para la vida en cualquier plano (Najmanovich, 2005a, 2005b).

Recibimos las aportaciones de diversos autores, ya que cada uno abre distintas perspectivas. Tal es el caso de David Le Breton (1999), quien desde una mirada antropológica entiende a las personas como siempre *sintientes* y a la grupalidad como una dinámica vincular y emocional. En la filosofía, Maurice Merleau-Ponty (1957) resalta que las emociones son comportamientos, maneras de estar en el mundo, posicionamientos y perspectivas, en tanto que en la sociología, Arlie Hochschild (1979), Agnes Heller (1980), Noemí Gómez (2011) y Rocío Enríquez (2008), realzan la dimensión siempre social de la emocionalidad. En la psicología junguiana retomamos la perspectiva de James Hillman (1960, 1999).

Respecto al concepto de solidaridad, vale la pena recordar que este ha sido traído de la jurisprudencia a las ciencias sociales. La raíz latina, *in solidum*, suele tener los siguientes significados: lo sólido y consistente, el todo o la totalidad o el hacer mancomunadamente (Elizalde,

2004). La historia del término nos remite a su utilización en la tradición judeocristiana, donde se le otorgan atributos semejantes a la caridad y la piedad. Sin embargo, la solidaridad tiene distintivos, entre estos, dice Hannah Arendt (en Papalini, 2011), que es un ideal que puede alcanzar a multitudes como la humanidad, y que aunque suele ser movida por las condiciones sufrientes de alguien, adquiere distancia del hecho particular y logra con ello mayores posibilidades de mediación, y que también alcanza los recursos de la razón. La compasión, dice Arendt (en Papalini, 2011), que es el padecimiento o la conmoción que se da junto con el otro en una situación concreta; es el movimiento de tenderle la mano y se agota en el perímetro individual. La piedad, por su parte, sería de un nivel intermedio respecto a las anteriores, ya que es cultivada socialmente, lo que le faculta la simbolización y la generalización, y aunque escapa de lo concreto, no logra la extensión ni la amplitud de la solidaridad. Como vemos, la solidaridad es de un mayor alcance respecto a estas otras dos emociones.

La solidaridad es entendida como una emoción de contacto en los estudios de Heller, quien también señala uno de sus atributos centrales: “que [se] basa en la reciprocidad” (1980, p.130). Agregamos a lo anterior, que la solidaridad es un emocionar compartido que se lía con otras emociones de mutualidad gracias a que sus demarcaciones son altamente porosas, de ahí que camine junto con la esperanza, la empatía y la afectividad colaborativa, lo que además le agrega un alto poder de expansividad (Bodei, 1991). La solidaridad genera un contagio emocional, por ello potencia el vínculo, el espíritu gregario y el tránsito del yo al nosotros y nos inmiscuye en una causa común. En otras palabras; “específicamente, la solidaridad involucra empatizar, en el sentido de asumir las necesidades del otro, no solo como un gesto puntual, sino como una actitud de vida” (Arnold-Cathalifaud y cols, 2006, p.9). La solidaridad también es socia de la justicia y la mejora social, por lo que sus expresiones tienen la tónica de la ayuda en un marco de igualdad y de consecución de oportunidades de bienestar para todos, es decir, para una generalidad y no solamente para el grupo de referencia. Todo

ello la distingue de la cohesión y de la membresía grupal y es una de sus diferencias respecto a la *solidaridad* (siempre aparente) con causas que atentan contra el bienestar social en términos de desarrollo.

Eguiluz de Antuñano (2010),<sup>1</sup> utiliza el término *solidaridad afectiva* de manera consonante con nuestra propuesta. Para De Lucas (1993), la *solidaridad* es un hecho social caracterizado por “el consenso espontáneo de las partes del todo social, una particular conexión entre el individuo y sociedad” (p.16) y cuyos rasgos característicos son: que genera relaciones estructuradas entre una pluralidad de sujetos en una unidad-integridad y una igualdad mutua que va en pos de una prestación colectiva, la que también es entendida como una “obligación solidaria” (De Lucas, 1993, p.14). Señalamos con anterioridad el concepto de emociones con el que trabajamos, lo particularizamos ahora respecto a la *solidaridad*; entendemos la *solidaridad* como una emoción social que se caracteriza por estar constituida por una red de interacciones que generan una afectación mutua (Najmanovich, 2005b), expresada en términos de vincularidad y de dinámicas entrelazantes que potencian la natural interconexión entre el entramado relacional y la participación colaborativa y recíproca, entre lo individual y lo social, entre lo particular y lo general. La *solidaridad* es análoga a la *mutualidad* que promueve el desarrollo colectivo.

## ALGUNOS HALLAZGOS: LOS MATICES DE LA SOLIDARIDAD

Presentamos nuestros hallazgos con la mayor de las cautelas, ya que el trabajo realizado se limita al material producido por dos segmentos de la población en estudio; seis de los fundadores de las CEB y tres de sus dirigentes. La prudencia es recomendada no solo por lo anterior

1. Trabajo presentado en el I Coloquio de emociones sociales en Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) “Racionalidad de clase y sentimientos populares en la obra: Pueblos arrasados. El zapatismo en Milpa Alta. Una mirada sociológica”, basada en la obra de Gomezcésar, Iván (2009) *Pueblos arrasados. El zapatismo en Milpa Alta*.

sino porque la solidaridad es una emoción que emerge al mismo tiempo que se transforma en los procesos vinculares, con lo que adquiere tonalidades que se matizan con otras emociones de contacto, lo que la hace sumamente escurridiza. La solidaridad se expande en un abanico de posibilidades y desenvolturas distintas, según las vincularidades de los actores sintientes en una trama social. Por lo tanto, más que decir que hemos aventajado en el caminar, asumimos que estamos de inicio; la solidaridad es un misterio que apenas alcanzamos a tocar.

En la perspectiva de los fundadores de las CEB encontramos configuraciones y parajes por donde asoma la solidaridad. La gesticulación tan diversa que nos mostró esta emoción, hizo obligada su constante revisión y la búsqueda de códigos y claves que se vincularan con nuestras referencias, lo que no siempre logramos. La ida y vuelta al ras de la descripción y la búsqueda de maneras pertinentes para nombrar lo encontrado, nos llevó a hablar de la solidaridad caracterizándola de tres maneras distintas, mismas que ahora presentamos.

### **La solidaridad como sustantivo**

Es la expresión de la solidaridad que se señala mediante un hecho o una situación, donde la interacción emocional con los atributos de esta emoción quedó plasmada. Es una referencia donde la interacción social, si bien no se aprecia de manera notoria, ha dejado su huella y se materializa en determinados eventos y procesos. Es una solidaridad que prioriza al actante (Loredo, 2009), y no al actor social. Las evidencias de esta modalidad de solidaridad fueron las de mayor frecuencia en las narrativas de los fundadores de las CEB y se manifestaron en términos de “se vio solidaridad”. En las palabras de uno de ellos: “compartían experiencias [...] se organizaban con esa hospitalidad y esa solidaridad” (CHR). Como podemos ver, se alude a un hecho cuya causa es común y compartida, que en este caso se publicó en un contexto festivo, asunto que si bien apareció con frecuencia en nuestros análisis, ahora no lo incluimos. Declaraciones

como la anterior fueron distintivas de los fundadores y sus formas se amalgamaron con las facultades de la solidaridad. Tal es el hecho de emocionarse juntos en una igualdad; “es muy horizontal el asunto, es muy comunitario. No hay, no hay, lo menos posible se trata de que haya una cuestión piramidal y cuando se busca lo más posible que sean movimientos que se hermanen en el diálogo” (CHR). Como vemos, la solidaridad se evidencia en los asuntos, los hechos y las situaciones vividas, donde además se aprecia un afecto solidario que tiene gran potencial de expansividad. Las palabras de OR ilustran lo anterior: “entre ellos se organizaban paralelamente para trabajar como cooperativa y estuvieron asociados a las cooperativas más amplias”. Hacemos énfasis en que no nos es suficiente un criterio utilitarista para explicarnos congregaciones como las cooperativas. Sin negar la ventaja social que en su tiempo les otorgó a sus participantes y agremiados. Otros estudios destacan que:

[...] elementos fundamentales para la movilización social no se explicaban con los modelos tradicionales de racionalidad instrumental y cálculo de intereses [...] que las emociones y los procesos emocionales cuentan con gran capacidad explicativa en dos niveles de la movilización social: el individual y el colectivo” (Aminzade & McAdam, 2001, en Otero, 2006, p.177).

La focalización en acciones y organizaciones de colaboración, ya lo decíamos, resulta bastante frecuente en las narrativas de los fundadores. Otro de ellos refiere así la solidaridad como sustantivo:

[...] muchas de esas iniciativas iban retroalimentándose, o sea que la gente de pronto iba preguntándose qué más podía hacer [...] en algún momento, no sé exactamente de dónde, pero me acuerdo que nos tocó ver esa transformación del parque de Polanco, de ser un terregal a ser un parque que tenía verde [...] como esas pequeñas iniciativas que iban modificando cosas” (EC).



En esta narrativa se enfatizan hechos y acciones determinadas; materializaciones de una labor compartida y en colaboración con miras al beneficio social, lo que nos evidencia que la solidaridad, como otras emociones, se generan y se sostienen en las interacciones sociales, aparejadas con la intersubjetividad (Rodríguez, 2008). Las referencias a estos y otros eventos donde se concreta la acción colectiva fueron recurrentes y nos revelan también el contexto de los participantes de nuestro estudio y nuestros modos de indagación. Tocante a lo primero, alcanzamos a ver que en la memoria de los fundadores ha quedado grabada una praxis social y que muestran cierta dificultad para identificar personas; que les resulta altamente significativa la evocación de labores comunitarias y las trasformaciones que evidencian mejora en las condiciones sociales, lo que ciertamente es relevante para su acción pastoral. En la misma voz de EC: “Era una situación en la que no solo era decirle a la gente *vayan y hagan*, es *vamos y hagámoslo juntos*. Vamos a hacer esta acción, nosotros también como involucrados y participando de igual manera que el resto”. Como vemos, se trae a la actualidad el valor de lo logrado. Respecto a lo segundo, la implicancia personal quedó descubierta cuando nuestra interpelación focalizó las anécdotas a las que ellos les concedían mayor valor. En otro momento, uno de los fundadores relata: “en algún momento, no tengo muy claro cómo o en qué período, pero en algún momento se logra un pequeño conjunto de escrituras, como que el trabajo da de pronto un resultado [...] y como que la experiencia [es] muy revitalizante para la gente” (EC). Este modo de expresión de la solidaridad como sustantivo refiere la manera en la que la relatan y experimentan los fundadores de las CEB. Las declaraciones, si bien aluden a los actantes más que a los actores, en el entramado del actor-red (Loredo, 2009), tanto los unos como los otros tienen derecho a cabildear, confabulan y se amañan, y con ello dan origen a la trama social.

## La solidaridad adjetivada

Tal como su nombre lo indica, es la expresión de la solidaridad que califica y cualifica, que acredita un atributo a la persona e incluso le otorga identidad. Es la proclama de *ser solidario* con los demás, que mediante un giro se adjunta para formar parte de uno mismo y se enaltece en la primera persona con el “soy solidario”. Este modo de solidaridad presentó la frecuencia más alta en los dirigentes de las CEB. Uno de ellos lo expresa así:

[...] porque también como pasa en todas las partes, puede ser que el grupo sea muy entusiasta y aporte, pero siempre hay uno que es como la bujía del asunto y habiendo esa bujía, pues el entusiasmo está prendido aunque los otros no estén tanto y cuando se va la bujía si no aparece otra, se va apagando poco a poco (CHR).

Mencionábamos ya que la solidaridad se despegaba de situaciones concretas y alcanza la generalidad y la abstracción. En este sentido, la solidaridad adjetivo apoda al sujeto como solidario, incluso independientemente de los hechos en los que participe de ahí en adelante. Entrelazamos en este momento otros de nuestros hallazgos. En trabajos anteriores aludimos a otra expresión de la solidaridad que denominamos pedagógica. Con esta categoría nombramos el esfuerzo de los fundadores de las CEB por llevar a los habitantes de Lomas de Polanco una enseñanza distintiva, la de “los ejercicios de san Ignacio” (PA). El hecho de que sean los dirigentes los que refieran la solidaridad adjetivada, probablemente se encuentra relacionado con lo anterior, pues ellos fueron los destinatarios, no solo de la intervención de los fundadores que tenían una mística peculiar, sino también de sus enseñanzas y de un modelo de ser y de estar con los demás. Esta enseñanza que se promovió desde el apostolado se caracterizó por:

[...] esta lucha [que] marcó mucho el estilo de las Comunidades Eclesiales de Base. Incluso la interpretábamos que había sido así, dadas las proporciones, como su éxodo, ¿verdad?, cuando se dieron cuenta que podían hacer algo como grupo organizado con esta mística en las comunidades, entonces, pues tomaron fuerza y se vio el valor del método, la mística de la evangelización (PA).

La solidaridad adjetivada como referencia hacia uno mismo o hacia el otro de *ser solidario*, bien pudiera estar motivada por los aprendizajes que adquirieron los dirigentes de las CEB. Esta modalidad, ya decíamos, es la más frecuente en sus narrativas y su recurrencia se encuentra en un nivel intermedio respecto a las expresiones de la solidaridad aquí tratadas. En acuerdo con lo anterior, alcanzamos a vislumbrar que la solidaridad que encontramos, con sus intereses colectivos, públicos y vinculares correspondió con la mística y apostolado de los fundadores de las CEB.

### **La solidaridad sujeto**

Es la manifestación de la solidaridad que se caracteriza por la activación de la potencia solidaria que denota sujeto social. Es la afectación compartida por aquellos que acuden a la convocatoria de una misma causa, es el emocionar que lleva al logro colectivo y que se dinamiza, no debido a su consecución sino en la orientación hacia allá. Es un emocionar juntos que confirma la condición de sujeto social y el impulso a compartir las vicisitudes colectivas por razón de la propia potencia; se participa solidario porque se tiene con qué. En esta noción encontramos una de las expresiones más fieles de solidaridad: la conjugación de la autonomía individual con la integración social.

Participar en el entramado relacional con un entendimiento colaborativo y recíproco representa el tránsito del yo al nosotros y a la construcción colectiva. En esta exposición revela la solidaridad lo que es de suyo, el lugar de su polisemia; es el lugar de intercambio donde

los sujetos se construyen a sí mismos junto con los demás. Las palabras de uno de los fundadores refieren cómo sus compañeros participaban en las actividades diarias con la gente “y luego al frente de las marchas” (NV). Probablemente una de las diferencias de la solidaridad que adjetiva al sujeto y que deviene sujeto es que en esta última se pierde la nitidez propia de los contornos del yo, el que ahora exhibe fisuras y rendijas por donde los otros lo tocan y lo trastocan. PA lo dice de esta manera: “Para septiembre hicimos una marcha de toda la colonia de Lomas de Polanco a la Presidencia Municipal de aquí de Guadalajara [...] las religiosas, los novicios, el pueblo muy organizado” y la refiere como una de las grandes participaciones de los fundadores, que no dejaron sola a la gente. Otero (2006) afirma que:

[...] las emociones motivan el activismo individual y permiten entender por qué los individuos deciden involucrarse incluso cuando los costos de la participación son más altos que los beneficios. Por cuenta de estos fuertes sentimientos por el grupo la participación se convierte en una actividad placentera, independiente de los objetivos y los resultados del movimiento (pp. 177-178).

El espíritu gregario de la solidaridad es una paradoja transformadora, ya que el sujeto se pierde en un aparente borramiento, pero surge transformado y enriquecido por el encuentro y siendo cada vez más él, en la medida que es con los demás. La empatía colectiva característica de la solidaridad es el crisol que transforma lo acotado en la individualidad en el horizonte de la comunidad. Para otro de los fundadores, el saldo emocional de los participantes en las CEB es la solidaridad. En sus palabras:

[...] lo tercero [es] el sentimiento de la solidaridad. Yo creo que eso tal vez era una de las cosas más importantes, era la manifestación más característica de la mística de la época, la solidaridad, o sea la solidaridad, el acompañamiento, el apoyo, el responder de manera

conjunta o colectiva a las necesidades individuales que tenían como personas (EC).

La condición de carencia, menoscabo, o de ser objeto de alguna injusticia social, catapultaban una solidaridad en los fundadores que permeaba la grupalidad. Sin embargo, hemos de reconocer que en la emergencia de la solidaridad incidía una relación previamente establecida. Rodríguez (2008) dice que las emociones presentes en las grupalidades “explican por qué existen lazos de amistad y redes sociales fuertes en los movimientos sociales” (p.178), más que de “las condiciones objetivas que permiten la emergencia de los mismos” (p.178), lo que enriquece nuestros niveles de comprensión respecto a algunos de nuestros hallazgos.

Los fundadores tienden a reconocerse solidarios unos a otros, pero rara vez a sí mismos; su participación en Lomas de Polanco y en las CEB lo confirma así. OR refiere al respecto:

Yo no podía estar en las reuniones que tenían en la mañana Reparadoras y jesuitas, para preparar todos los temas de las reuniones y de las Comunidades Eclesiales de Base en las noches. Entonces me pusieron en contacto con unas barracas, empecé a visitar a la gente. A X le tocó darme permiso de irme a vivir ahí con ellos, para conocer más de lleno las limitaciones, la vida, la situación de esas gentes, entonces yo ya seguí esa ruta y así llegué a Polanco.

La solidaridad sujeto se da porque sí, porque se cuenta con ella y no requiere del beneplácito social ni del reconocimiento, pues no hay carencia sino donación. Esta modalidad de solidaridad quedó plasmada en la manera de participar y en la intervención pedagógica que caracterizó a los fundadores de las Comunidades Eclesiales de Base. Lo que narran los entrevistados es que su interés predominante era estar con los demás, lo que resulta consonante con su magisterio y su labor. En palabras de PA: “había simbologías, había luchas, había una inspira-

ción teológica, había un sentido de encarnarnos en el evangelio, todo lo que le llamamos espíritu de inserción, de dejar las grandes casas, de meternos a las situaciones límites”. Esta modalidad de solidaridad es la que se encontró con menor frecuencia en nuestro trabajo.

Los dirigentes, por su cuenta, reconocen la solidaridad de los fundadores, pero esta se les atribuye en calidad de adjetivación y no pocas veces de una manera un tanto idealista. Al respecto nos preguntamos: ¿alguno de los dirigentes focalizará la activación de su potencia solidaria más que a la persona que se la evocó? Los dirigentes presentan a los fundadores como modelos, por lo que de alguna manera quedan un tanto supeditados a estos.

### **Algunos entrecruces**

Los fundadores de las CEB, dada su condición religiosa y un particular empeño en la cercanía con los desfavorecidos y en la mejora de sus condiciones de vida, plasman en sus narrativas cómo fueron permeados por ello, y de diversas maneras presentan fuertes coincidencias con los distintivos de la solidaridad, cuestiones que no solo fortalecieron su compostura y su intervención, ya que también es lo que más valoran en la actualidad. Sin embargo, los matices se hicieron necesarios cuando recuperamos su memoria y sus olvidos, cuando examinamos las selecciones que hicieron de la experiencia y de su experiencia y lo que evocaron con mayor recurrencia o intensidad. Si bien ya incluimos algunas lecturas e interpretaciones, también nos han quedado interrogantes que nos lanzan a nuevas pesquisas. Algunas de estas tienen que ver con la “solidaridad sustantivo” que encontramos, como ya decíamos, con una alta frecuencia entre los fundadores cuando se refieren a lo ocurrido. Nos preguntamos si la transformación de las condiciones materiales que deviene bienestar social adquirió relevancia en sus narrativas, dada la mística de su apostolado y su compromiso espiritual. También existe la posibilidad de que sea un recorte que le hacen a una realidad que por su amplitud y su complejidad les facilitó la lectura de

lo acontecido. Esto es, el hecho significativo ocupa lugar en la memoria ya que su verificación resulta posible, más que el sostenimiento de una pluralidad de personas, nombres y caras que se fueron decantando a lo largo del tiempo, y que por ello, muchas han quedado difuminadas en el contexto de lo acontecido. La “solidaridad sustantivo” se expresa en el proceso comunitario, en la congregación que emerge, y nos impulsa a ir más allá de uno mismo. Su lugar de asiento es el acontecimiento, el suceso que queda al resguardo de la memoria y que se eterniza en las narrativas. Algunas personas viven en la memoria de los fundadores con bastante nitidez y su reconocimiento tiene una fuerte claridad y es altamente emocional, solo que por cada una de ellas se resalta en mayor medida lo sucedido. La solidaridad sustantivo es la más frecuente en nuestro trabajo, lo cual no es sorpresivo, dado que la muestra de los fundadores es mayor que la de los dirigentes y tampoco es vista con algún menoscabo, ya que la vigencia de los eventos, los procesos y los hechos, como actantes que son, adquieren la misma relevancia que las personas-actores en el entramado social, y esto lo evidencia.

## NOTAS FINALES

Para terminar, subrayamos que nos encontramos con la complejidad de la solidaridad, que constatamos su naturaleza vincular y el poder de expansividad y de contagio que genera este emocionar, sin embargo, los alcances logrados en los procesos vinculares de los integrantes de las CEB de la colonia Polanco, todavía nos presentan recovecos y oscuridades. Advertimos que esta emoción se acompaña de otras y que se nos esconde entre la confianza, la amistad, el afecto, la esperanza y también en la indignación. Nos percatamos de sus engranajes y porosidades y tuvimos la experiencia de que en muchas ocasiones se nos escurrió por las manos. Por lo pronto, podemos afirmar que la solidaridad como emoción social y como *episteme*, da cuenta del posicionamiento de los fundadores de las CEB; de su mística, de su visión, de sus intenciones y de su método. También de sus modos de rela-

cionarse con la gente, sus aprendizajes y lo que valoran, seleccionan, realzan y persiste en su memoria. Todo ello en estrecha relación con los procesos de grupalidad y vincularidad que establecieron. Respecto a los dirigentes de las CEB, uno de los saldos más palpables hasta hoy es la remembranza de una experiencia con cierto matiz de idealización y que es referida como la más importante transformación personal vivida a la luz de la experiencia de la solidaridad. No podemos negar que la solidaridad, como una de las emociones sociales por excelencia, incidió, en diversos gradientes y modalidades, en la organización de movimientos y acciones sociales de los habitantes de la colonia Lomas de Polanco en el periodo de nuestro interés y que esta fue creada y sostenida gracias a las interacciones y las relaciones sociales que se establecieron en la colectividad. Respecto a la materialización del impulso solidario, persiste una organización que ofrece servicios funerarios de bajo costo, que fue constituida hace más de 40 años y que en la actualidad convoca a los habitantes de la colonia, pero no siempre a los dirigentes de las CEB; asunto que nos recuerda que los contrastes, los quiebres y las rupturas siempre forman parte de la vida y tocan de vuelta a la solidaridad.

Nuestras posibilidades de acción siempre repercuten en algo, en alguien. Quién sabe qué tan fundamental o estructuralmente, eso nunca lo vamos a saber, pero algo deja uno [...] a lo mejor el recuerdo de una sonrisa, el recuerdo de alguien que estuvo dispuesto a tenderte la mano, es como que algo se imprime [...] Alguien después de que ha recibido una ayuda, de que se le ha tendido la mano, si tiene la claridad para verlo, nunca podrá decir, *en este mundo cada quien ve por sus propios intereses y nadie tiene una actitud gratuita de apoyar* (CLE).



## REFERENCIAS

- Armon-Jones, C. (1986). The thesis of Constructionism. En H. Room (Ed.), *The social construction of emotions*. Oxford: Basil Blackwell.
- Arnold-Cathalifaud, M., Thumala, M. & Urquiza, A. (2006). La solidaridad en una sociedad individualista. *Theoria*, 15(1), 9-23.
- Bachelard, G. (1948). *La formación del espíritu científico*. México: Siglo XXI.
- Bericat, E. (2000). La sociología de la emoción y la emoción en la sociología. *Papers 62 Revista de Sociología*, 145-176. Barcelona: Departamento de Sociología-Universidad de Barcelona.
- Bodei, B. (1991). *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad. Filosofía y uso político*. México: FCE.
- Bourdieu, P. (Ed.) (2007). *La miseria del mundo*. Buenos Aires: FCE.
- Castilla, C. (2005). *Teoría de los sentimientos*. Barcelona: Tusquets.
- Calhoum, C. & Solomon, R. (1989). *¿Qué es una emoción?* México: FCE.
- Cardona, L.F. (2003). *La analítica de los estados de ánimo como hermenéutica de la cotidianeidad*. Bogotá: Universitas Philosophica.
- Cornejo, M., Mendoza, F. & Rojas, R.C. (2008). La investigación con relatos de vida: Pistas y opciones del diseño metodológico. *PSYKE*, 17(1), 29-39.
- Cruz, M.M. (2012). Aristóteles y el placer en las emociones. *Estudios Filosóficos*, 61(178), 493-511.
- Eguiluz, A. (2010). Racionalidad de clase y sentimientos políticos populares en la obra: Pueblos arrasados. El zapatismo en Milpa Alta. Una interpretación sociológica. Primer Coloquio de Emociones Sociales, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Tlaquepaque, Jalisco, México.
- Elizalde, A. (2004, 4 y 5 noviembre). *Conceptualización del Sector Solidario*. Conferencia I Congreso Nacional de Investigación para el Sector Solidario, Bogotá, Colombia. Bolivia: Universidad Bolivariana / Pontificia Universidad Javeriana / Dan Social.

- Enríquez, R. (2008). *El crisol de la pobreza: mujeres, subjetividades, emociones y redes sociales*. Guadalajara: ITESO.
- Ferraroti, F. (2007 mayo-agosto). Las historias de vida como método. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 14(44), 15-40. México: UAEM.
- Gómez, N. (2011). *Habitar el lugar imaginado. Formas de construir la ciudad desde un proyecto educativo político*. Guadalajara: ITESO.
- Gordon, S. (1990). Social structural effects on emotions. En T. D. Kemper (Ed.), *Research agenda in the Sociology of emotions*. Albany: State University of New York Press.
- Heller, A. (1980). *Teoría de los sentimientos*. Barcelona: Fontamara.
- Hillman, J. (1960). *Emotion*. Evanston: Northwestern University Press
- Hillman, J. (1999). *Re-Imaginar la psicología*. Madrid: Siruela.
- Hochschild, A.R. (1979). Emotion work, Feeling Rules and Social Structure. *American Journal of Sociology*, 85, 551-575.
- Hochschild, A.R. (1983). *The managed heart: commercialization of human feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Hunsaker, D. (1983, septiembre). The social construction of emotions: Comment on Kemper. *American Journal of Sociology*, 89(2), 434-439
- Kemper, Th.D. (1978). Toward a Sociology of emotions: some problems and some solutions. *The American Sociologist*, 13(1), 30-41.
- Le Breton, D. (1999). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Loredó, J.C. (2009, enero-abril). ¿Sujetos o “actantes”? El constructivismo de Latour y la psicología constructivista. AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(1), 113-136.
- Lucas de, J. (1993). *El concepto de solidaridad* (Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política). México: Fontamara.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. México: FCE.
- Merleau-Ponty, M. (1977). *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Península.
- Najmanovich, D. (2005a, junio). Estética de la complejidad. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 1(2). México: Colegio de Humanidades.

- dades y Ciencias Sociales–Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Najmanovich, D. (2005b). *El juego de los vínculos. Subjetividad y redes: figuras en mutación*. Buenos Aires: Biblos.
- Napolitano, V. (2002). *Migration, mujercitas, and medicine men. Living in urban Mexico*. Berkeley: Universtiy of California Press.
- Otero, S. (2006, enero–junio). Emociones y movimientos sociales: algunas claves útiles para estudiar el conflicto armado. Bogotá: *Colombia Internacional* No.63, pp. 174–187.
- Papalini, V. (2011, junio). Conjugar las emociones: del ‘yo’ al ‘nosotros’. *Versión* [en línea], No.26, 169-191. Recuperado el 30 de marzo de 2013, de [http://version.xoc.uam.mx/index.php?option=com\\_content&view=article&id=25&Itemid=9](http://version.xoc.uam.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=25&Itemid=9) ISSN 0188-8242
- Pérez, G. (2007). *Investigación cualitativa. Retos e interrogantes II. Técnicas y análisis de datos*. Madrid: La Muralla.
- Ricoeur, P. (2000). Narratividad, fenomenología y hermenéutica. *Análisis*, No.25, 189–207.
- Rodríguez, T. (2008). El valor de las emociones para el análisis cultural. *Papers*, No.87, 145–159.
- Vigotsky, L.S. (2004). *Teoría de las emociones. Estudio histórico psicológico*. Mexico: Fontamara.

## ***La dimensión pedagógica de las emociones sociales en los proyectos alternativos***

ELBA NOEMÍ GÓMEZ GÓMEZ

El trabajo da cuenta del papel de las emociones sociales como mediación pedagógica en el desarrollo de la capacidad de agencia de un grupo de actores sociales que se involucraron en las llamadas Comunidades Eclesiales de Base (CEB) en la colonia Lomas de Polanco. En las narrativas de los agentes externos, religiosos jesuitas, sacerdotes diocesanos, religiosas de María Reparadora, militantes de organizaciones, partidos políticos y laicos comprometidos, sobresale la intención de favorecer procesos de concientización, participación y movilidad social de los habitantes de dicho territorio.

A diferencia de los procesos organizativos de la época que desdeñaban un tanto la dimensión personal y emocional, privilegiando la acción colectiva y la disciplina, en la experiencia aquí reseñada las intenciones se dirigieron a la dimensión afectiva asociada a lo comunitario y a la reconstrucción del vínculo social; asimismo fueron medios para la conformación de actores sociales y para la participación social.

Aunque las diferencias ideológicas y políticas de los fundadores eran evidentes, todos ellos, a su decir, coincidían en el reconocimiento de la capacidad de los colonos para lograr formas de vida más digna. En la historia recuperada destaca el despliegue de diversas estrategias pedagógicas encaminadas a facilitar el desarrollo de procesos comunitarios, organizativos y reivindicativos, en diálogo con el impulso de la festividad, la solidaridad y la amistad. A treinta años de distancia, los entrevistados, tanto los fundadores como los llamados “dirigentes”

y los “herederos”, hacen alusión a esas emociones sociales que devinieron en tejido vincular de lo comunitario y lo organizativo. Nuestro supuesto es que este tejido emocional estuvo mediado por intenciones educativas y que jugó un papel importante en el desarrollo de la capacidad de agencia de los implicados.

Presentamos algunos hallazgos en torno al lugar que ocuparon estas emociones en la conformación de actores sociales de cara a proyectos alternativos. En su dimensión pedagógica las emociones aparecen de manera predominante desde tres perspectivas: a) asociadas a estrategias formativas, b) como tejido de nuevas formas societales, y c) como atributos identitarios que perfilan maneras de ser y de estar en el mundo.

## LOS ANTECEDENTES: EL ESTUDIO DE LOS AGENTES Y LOS LAZOS SOCIALES

La investigación de la que forma parte este capítulo recupera las experiencias participativas de actores y colectivos de la localidad para generar nuevas maneras de participación en la vida comunitaria. La intención ha sido, pues, que dichos actores reconocieran su historia en los dos posibles sentidos: como pasado y como proceso que abre posibilidades y convierte en futuro posible lo que antes era solo futurible. En este proceso, el resultado es un tejido de muchos hilos: la reconstrucción del referente histórico cultural y los procesos socioeducativos implicados, en diálogo con la capacidad de agencia; así como las constelaciones emocionales e identitarias, sus lazos sociales más estables o más efímeros, su sentido de pertenencia e identificación con la colonia, con la experiencia comunitaria y organizativa. La condición de pobreza es una *episteme* que marca la historia de estos pobladores en su pelea por mejores condiciones de vida, por el espacio, por la legitimidad y por sus derechos.

Consideramos que un trabajo como este perfila una variedad de miradas en torno a la perspectiva de los sujetos, de su modo de estar en el mundo y de representárselo. También es innovador en el sentido de

focalizar el estudio de los lazos sociales y la exclusión más allá de las limitaciones de los indicadores tradicionales, para indagar en las características de los sujetos en miras a calibrar su potencial de intervenir e involucrarse en proyectos alternativos, donde emoción y educación son una sola en la ilusión de hacer y ser comunidad.

La situación de la colonia y de estos actores es hoy diferente: la colonia sigue siendo popular y con problemas de violencia, adicciones, desempleo y rezago educativo, pero no se ubica ahora como una de las zonas de mayor marginalidad de la ciudad. Los actores tampoco son los mismos, sus trayectorias los llevaron por distintos caminos, con una mayor o menor participación en movimientos y organizaciones sociales y vinculación con la colonia, y con un abanico plural en sus proyectos personales. Un supuesto que sostiene el trabajo es que la involucración en la experiencia de las CEB impactó los ámbitos de vida de los participantes en un interjuego entre lo colectivo y lo singular, entre lo público y lo privado.

## EXCLUSIÓN Y CONSTRUCCIÓN DEL LAZO SOCIAL

Usualmente se ha entendido por exclusión, la ausencia de reconocimiento social y político que tiene que ver con la pertenencia a la sociedad o a un grupo social; o como un proceso de negación de la condición humana a un sector de la población, justificando así muchas de las veces, la aniquilación y el genocidio.

La exclusión, desde el punto de vista intersubjetivo, es un movimiento dialéctico en donde la liga relacional involucra lugares sociales desiguales y ámbitos de competencias diferentes desde relaciones no horizontales, por lo que el reconocimiento y desconocimiento no es unidireccional sino que se sostiene precisamente por su bidireccionalidad. La exclusión, como construcción subjetiva, no implica solo el despojo en el campo de los bienes materiales, ni se reduce a la diferenciación en el reconocimiento según el lugar social que se ocupa. Implica un modo particular de cómo los sujetos vivencian, representan y

aprecian su ser y su quehacer en el mundo como desposeídos, carentes de valor, de esperanza; o como incapaces de acceder a los intercambios sociales signados como legales, lo cual puede llegar a la deslegitimación de la propia existencia, a la sensación de no ser sujetos de derechos.

La exclusión también conlleva el desconocimiento de formas de vida creativas, sin embargo los habitantes de los suburbios recrean los nudos excluyentes en redes de inclusión, donde el tejido emocional adquiere especial importancia. Asimismo, lo educativo se edita desde el calor de lo comunitario y conlleva la construcción de nuevas vincularidades, las que con distintos discursos y matices ideológicos pretenden la inclusión. Desde esta perspectiva, la recreación de la vincularidad como edición emocional y lo educativo, modelan nuevos modos de relación, y en particular en Lomas de Polanco, un interjuego entre la ética y la estética.

La exclusión social, política, económica y cultural genera el rompimiento del lazo social que afecta la convivencia cotidiana. Este rompimiento influye en formas de “disolución del sujeto”, es decir, formas de representar, sentir, relacionarse, habitar y construir identidad; en particular, el desdibujamiento de su actoría, de su capacidad de ser agentes participantes protagónicos de la vida social.

Para Reguillo (2004), nuestras identidades culturales y políticas se gestan y transcurren en diferentes espacios de conformación y de convivencia, entre estos: el mundo de la intimidad, que es el mundo constituido por nuestros lazos familiares y fraternales profundos y son referente clave para nuestra interpretación y acción en la vida social; el mundo de la comunidad, cuyo núcleo vital lo conforman personas y creencias con las cuales nos sentimos identificados y que opera como fuente de certezas; el mundo de la socialidad, conformado por personas que no amamos pero que tampoco odiamos, y que está regido por pactos, acuerdos y normas implícitas; y finalmente, el mundo de la política, constituido por todos aquellos referentes explícitos que posibilitan la coexistencia de acuerdo a leyes y a marcos normativos que pautan

las relaciones. En esta lógica, nos preguntamos: ¿Cuál es el margen de toma de decisiones sobre la propia vida? El sociólogo norteamericano Daniel Bell (2000) describe ese margen de manera acertada cuando dice que la nación se hace no solo demasiado pequeña para solucionar los grandes problemas sino también demasiado grande para arreglar los pequeños.

Los resultados de este estudio, nos arrojan como elemento valioso el impacto que tuvieron las CEB en los diversos mundos de vida (Schütz, 1993) de sus integrantes, no solo el de la dimensión organizativa y asociada con el espacio público sino también en las esferas más íntimas, recreándose este espacio como un ámbito recién conquistado.

Es aquí donde la presente investigación toma relevancia, en tanto que da cuenta de cómo la participación de los sujetos en las CEB, con la mediación de procesos educativos de diverso tipo, impactó sus ámbitos de vida comunitaria, la esfera más íntima, el mundo de la política, y en sí, la socialidad. Todo ello como caldo de cultivo emocional hecho de fraternidad, solidaridad, miedo, esperanza, desesperanza, festividad y amistad, siempre en la transversalidad de la conflictividad con el clero tradicional, con los fraccionadores y con el gobierno.

De frente a la realidad humana de pobreza y exclusión, los discursos utópicos apelan al sentido de ciudadanía, de derechos para todos y de la corresponsabilidad que tienen las organizaciones sociales frente a los grandes huecos que deja el estado en la atención a los ciudadanos, desde una política social más incluyente y eficiente, y por ende, menos asistencial.

Hay autores que suponen que las generaciones actuales son bárbaras, irreconocibles e irredentas. Estas generalizaciones, que en algunos autores aparecen como crítica del hombre moderno pero que en realidad construyen un espectro que refuerza los ideales del discurso económico hegemónico del consumismo y el relativismo moral, son estereotipos de época que se plantean, más que desde el campo de la investigación, desde la generalización filosófica y eurocéntrica. Debido a ello, es que habrá que ser cuidadosos de que los proyectos alternati-



vos se sostengan en ideales que cuestionen el individualismo, la falta de oportunidades y la no atención del estado a las necesidades de los sectores populares. El proyecto aludido, si bien simbolizó el futuro de la comunidad mencionada, también fue el centro de una disputa social por el territorio, por la vida y por el derecho a ser legítimos habitantes de la ciudad. En esa línea, las utopías también son generadoras de conflictos.

Entre el espacio del territorio vivido y el espacio construido como un significado específico, se inserta la dimensión utópica. Como el sujeto piensa siempre en un territorio que se parezca al lugar de origen, en tanto la búsqueda de la armonía, aparece la dimensión espacial; el espacio tiene una significación social, como es la carga de la periferia. Esos significados han construido una ciudad imposible, donde lo posible matiza la experiencia organizativa y comunitaria, objeto de este estudio. En esta línea, las emociones sociales como pegamento vincular e intención pedagógica favorecen el reencantamiento del espacio como símbolo tangible de los esfuerzos organizativos y comunitarios que sostienen proyectos personales y colectivos sui géneris. Las emociones sociales devienen memoria colectiva, competencias de vida y matrices de significación, de nuevas representaciones y de sentidos de vida.

## LAS EMOCIONES SOCIALES

Las emociones son matrices relacionales y construcciones histórico-culturales que matizan la manera de estar en el mundo y de establecer vínculos. La inclusión en las diversas acciones comunitarias, grupales y organizativas en el Polanco de los setenta, ochenta y noventa, reconfiguraron el mundo emocional y la constitución de nuevas formas de vida societal. Entonces, vínculo, emoción social y reeducación caminan de la mano en esa aparente indisolubilidad que es el tejido social, en sus dimensiones ontológica, ética y estética. A decir de Pablo, sacerdote jesuita, fundador de la experiencia, esta se caracterizó por ser “un encuentro altamente humano y gratificante”. “Estructu-

rante”, señala Claudia, también fundadora, y agrega que: “Se trataba de que aprender fuera divertido”.

Los modos de vincularse de unos sujetos con otros, los afectos concomitantes y las experiencias vividas y expresadas, serán distintos según sea el tipo y la cualidad de las relaciones que se establezcan y el ámbito en el que se den; existen matices de densidad acorde a lo individual, grupal o masivo. También existe una estrecha relación entre la vincularidad y los lazos sociales. Investigar estos últimos implica examinar, tanto los diferentes modos de la vincularidad en donde los sujetos construyen su vida, como las repercusiones que tienen en su desarrollo afectivo. Conlleva dar cuenta del papel que juegan las emociones en el mantenimiento y la transformación del vínculo y de los lazos, en la construcción de los ideales para sí mismos y para otros y en los procesos identitarios; todos estos, constitutivos de lo propiamente humano. De esta manera, nos encontramos frente a un silogismo de la complejidad: se reeducan las emociones, las emociones funcionan como estrategia educativa y ambos reconstruyen el tejido social, y este a su vez tiene como pegamento emociones como la solidaridad, la amistad y la esperanza, entre otras que impactan en el aprendizaje de nuevas formas vinculares.

El abordaje de las emociones en relación estrecha con la vincularidad nos remite a la concepción de un sujeto entendido como una manera de estar afectivamente en el mundo. La existencia, dice Le Breton (1999), es un hilo continuo de emociones en el correr del tiempo, lo que se constata en la recuperación histórica de la experiencia aludida. Hablar de emociones sociales es hablar de la historia comunitaria y personal de más de 900 participantes en las CEB. Aquí coincidimos con los planteamientos de Latour en torno al “actor red” (2005), donde no existe distinción entre la vivencia y la participación en el mundo, entre la persona y la sociedad, puesto que lo que hay es una circularidad. Debido a ello es que afirmamos que las emociones no pueden aprehenderse desde un solo campo disciplinar sino que su abordaje implica el concurso de diversos saberes.

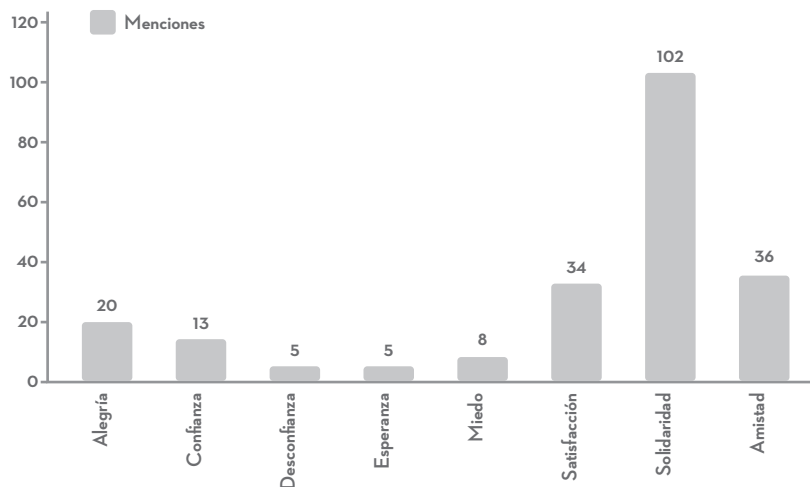
Así, la emocionalidad del ser humano contemporáneo se conformará acorde con las características que cultural e históricamente se le confieren a la misma: las emociones son siempre actuales y también siempre históricas. Abordamos las emociones como una construcción histórica, cultural y social, y reconocemos como una de sus cualidades centrales el potencial de vinculación social que tienen. También las emociones dan cuenta de la persona y su tono frente al mundo: qué siente, quién dice que es, qué quiere, qué no quiere, qué es lo que más le significa y su accionar frente al mundo, que incluye el bienestar y malestar emocional (Enríquez, 2008). Rechazamos los acercamientos deterministas que suscriben la escisión entre individuo y sociedad, entre cognición y emoción, entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo consciente y lo inconsciente. Si sabemos de las emociones, sabemos de la forma en que el sujeto participa de la sociedad, sabemos de su vincularidad. El vínculo constituye a la persona y la persona constituye el vínculo, entonces, las emociones son matrices de significación histórica que matizan la manera en que el hombre y la mujer están en el mundo, los representan y perfilan su accionar (Bourdieu, 2007).

Las emociones sociales son así entendidas, como una experiencia compartida que colorea las estructuras de intercambio social en una grupalidad y que se expresa en modos de afiliación, membresía y pertenencia a un grupo o en términos de ideales y construcción de sentido, mismo que está asociado a valores.

En la figura 6.1 exponemos las emociones sociales que surgieron en las narrativas del grupo denominado “dirigentes” y que son: solidaridad, amistad, satisfacción, alegría, confianza, miedo, desconfianza y esperanza.

Como podemos notar, las emociones que tienen mayor frecuencia son las que se refieren explícitamente a “hacer por el otro”, “hacer con el otro” y “ser con el otro”. Cabe mencionar que las más mencionadas por los fundadores coinciden con las dos que encontramos más relevantes: la solidaridad y la amistad. Les siguen la alegría y la esperanza.

**FIGURA 6.1 EMOCIONES SOCIALES Y SUS FRECUENCIAS EN LA NARRATIVA DE LOS DIRIGENTES**



Es en estas coincidencias donde apreciamos el ideal de lo comunitario, donde todos caben y todo se comparte. Lo anterior, sospechamos, puede tener correspondencia con el contexto de disputa contra “los opresores” que generan exclusión. Las emociones mencionadas también tienen relación con las virtudes cristianas “fe, esperanza y caridad”. Podemos decir entonces que a treinta años de distancia aparece el ideal “cristiano” como una red que sostiene una utopía de vida.

Una cualidad de las intervenciones fue la creación de puentes, de nuevas redes que favorecieron la relación con actores y formas de vida que estaban colocados frente a ellos en una relación “vertical”, tanto porque eran parte del clero, como porque pertenecían a grupos sociales y económicos con mayores recursos y competencias; pero que en la postura pedagógica de “ser con el pueblo y para el pueblo”, modeló formas de relación más horizontales. Es aquí donde toma sus cualidades la dimensión educativa.

Las narrativas nos permiten dar cuenta del agenciamiento y del potencial vincular de las emociones, para ver, desde una dimensión temporal, cómo los sujetos siguieron con su vida sostenidos en el imaginario de lo comunitario. El reconocimiento del otro como parte significativa de la experiencia, mantuvo vigente el lazo social, con mayor o menor concreción en la actualidad. Todos los entrevistados coinciden en la enunciación de un todo indivisible, sin fracturas, sin diferencias sustantivas cuando de “ser comunidad” se trata, con una tendencia a desdibujar las conflictividades, así como la diversidad en las trayectorias y logros sociales, culturales, económicos y políticos.

## LAS EMOCIONES SOCIALES EN LOS PROYECTOS ALTERNATIVOS

Los estudios sobre movilizaciones sociales han tendido a desconocer el papel de las emociones en los procesos alternativos (Aminzade & McAdam, 2001). Esto se asocia con la tendencia a entender a las emociones como irrupciones irracionales del estado de ánimo, que por ende, conllevan la toma de decisiones incorrectas. En el ámbito de lo público, donde las movilizaciones sociales tienen su cristalización, la legitimidad de la acción proviene de la llamada “conciencia social”, que suele asociarse con la racionalidad de los actores sociales. Contrasta con lo anterior la historia recuperada, donde los fundadores asocian procesos de concientización con convivencia, con aprender divirtiéndose, con relaciones cercanas, con la intención de que fuera “atractivo” estar ahí, con reanimación, con hermanamiento, con fraternidad, con festividad, incluso frente al reconocimiento de situaciones sociales difíciles. Se habla de que “se abría el corazón”, pues había emociones fuertes y una especie de “mística dolorosa”.

Por lo general, se entiende a los ideales como “único” motor de la acción colectiva, sin reconocer que conforman un prisma de tres caras, junto con la vincularidad y las emociones. En la actualidad, diversos autores han cuestionado el silencio de las ciencias sociales en torno al

papel de las emociones en los proyectos alternativos y en el abordaje de la subjetividad, de la intersubjetividad y de la construcción vincular.

En este trabajo colocamos el foco en una experiencia popular para dar cuenta de las emociones sociales, de su dimensión pedagógica y de cómo fueron constitutivos de la reconstrucción del tejido social. Otero (2006) señala que “las emociones en tanto se configuran y se forjan en el orden social, son resultados reales, anticipados, recolectados o imaginados de las relaciones sociales” (pp. 2–3). Desde esta perspectiva, se pretende desmitificar el dualismo entre razón y emoción, entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo consciente y lo inconsciente, entre lo público y lo privado, entre lo particular y lo colectivo y entre la voluntad y la emoción. Cuando se reconoce la participación de las emociones en los movimientos sociales, suelen verse en un papel de motivación y de sostenimiento, pero poco en el desarrollo de competencias vinculares y de actoría. Las emociones, dado que están situadas en una dimensión espacio temporal, ofrecen el escenario donde constituye su actuar el agente (Otero, 2006). Ron Aminzade y Doug McAdam (2001) mencionan que los procesos emocionales cuentan con gran capacidad explicativa en dos niveles de la movilización social: en el individual y en el colectivo. Recalcan la importancia de apelar a las emociones en los momentos iniciales del movimiento social pero no de una manera romántica, ya que también la frustración, la indignación, la rabia, tanto como la esperanza y la alegría, constituyen motivantes fundacionales para la acción colectiva.

En el caso que nos ocupa, las emociones sociales de fraternidad, solidaridad y la esperanza, son el bagaje con el que cuentan los agentes externos que llegan a impulsar los proyectos educativos, y que yendo más allá, fungieron también como estrategias pedagógicas. Pero además, ellos conocieron las realidades dolorosas, las situaciones de injusticia y de falta de derecho que movilizaron emociones como la indignación, el enojo, la desesperanza, la frustración y la impotencia. Ellos trazaron lazos de amistad entre los miembros de las CEB, se conectaron con el nivel individual, “más personal”, y animaron la participación de

las personas en los movimientos sociales que efectuaron. En nuestra investigación, la amistad aparece en una doble dimensión: como relación particular privilegiada e íntima entre algunos y como una relación gratuita entre cualquiera que haya participado en la experiencia. Las emociones funcionan como impulsoras de la actuación protagónica social, ofrecen pistas de entendimiento de por qué las personas deciden involucrarse, incluso cuando los costos de la participación implican riesgos, rompimientos en la dinámica de la vida cotidiana y la restructuración de esquemas de representación. Autores como Aminzade y McAdam (2001), Wood (2001) y Goodwin, Jasper y Polletta (2003), afirman que la participación social se convierte en placentera, independientemente de sus objetivos y resultados. En este movimiento alternativo, la experiencia de “sentirse bien” tomó un lugar propio. Dice Maricela: “Me sentía en familia”, a lo que agregan Juan y doña Juanita, respectivamente: “Había amistad” y “daba gusto ver a tanta gente participando”. Podemos decir que la organización, la comunidad y la pequeña grupalidad, devienen espacios de pertenencia, de identificación y de membresía.

No se trata de adjudicar una actoría a las emociones más allá de la propia acción colectiva, pero tampoco de desligarla de los actores; “no se trata de afirmar que la movilización de emociones fuertes sea causa directa de los movimientos, pero a pesar de que existan circunstancias favorables, la ausencia de dichas emociones no permitirá la generación de un movimiento”, dicen Aminzade y McAdam (2001, p.17). Lo cierto es que no podemos pensar en formas organizativas, en comunidad o en redes sociales, sin el gradiente emocional. Goodwin, Jasper y Polletta (2003), afirman que la identidad colectiva ha devenido en un término popular en la literatura sobre movilización social y allí las emociones tienen un papel importante. Los autores describen formas de vincularidad entre miembros de un movimiento social, sugiriendo lazos de confianza, lealtad y afecto. Sin embargo, para no caer en posiciones apoloéticas, resulta importante aclarar, que si bien existen evidencias del fortalecimiento de los lazos de amistad, de la creación de nuevas redes y de la manera en que las emociones son productoras y produci-

das, el estudio aislado de las mismas no puede dar cuenta del conjunto de las condiciones que favorecen la emergencia de los movimientos sociales (Della Porta, 1998, p.236; Aminzade & McAdam, 2001). El interés por el estudio de las emociones no implica que se desconozca la existencia de condiciones estructurales, ni la existencia de la conflictividad y de una emocionalidad no necesariamente “armónica” en el proceso de la acción colectiva. Por ejemplo, un religioso que fue fundador de la experiencia menciona: “Sentía una gran alegría cuando los miembros de los grupos descubrían la realidad de injusticia y se impactaban”.

La acepción de las emociones, como el modo del sujeto de estar en el mundo, nos acerca al entendimiento de cómo los actores sienten y registran sus participaciones, cómo viven la objetividad de lo social y también su ingreso y su permanencia (Otero, 2006). En la indagación que sostiene el trabajo que presentamos aparecen las emociones incluso como aprendizaje: aprender a expresar emociones, a reconocerlas, a manejarlas. A su vez, las emociones son uno de los ingredientes privilegiados que conforman la memoria colectiva, por lo que nos dan cuenta de lo sucedido a partir de aquellos años donde cobraron auge las CEB en Lomas de Polanco.

Por su parte, Elisabeth Wood (2001) afirma que la participación en movimientos sociales trae para sus miembros ciertos beneficios que pueden considerarse emocionales, tales como el empoderamiento, el hacerse admirar o respetar, los lazos de amistad y de afecto o la reconstrucción del sentido de la vida en la búsqueda de nuevos horizontes de futuro y de un presente más digno. A la distancia, los entrevistados ponderan con mayor énfasis los logros emocionales-vinculares, que los objetivos organizativos. Así, se vuelve importante dar cuenta de las emociones a las que hacen referencia, entre el antes de la experiencia, durante y después. El antes lo asocian con la desesperanza, la soledad, la incertidumbre y el miedo. El ser partícipe de ciertas emociones sociales como la amistad, la camaradería y la alegría, entre otras, fueron ingredientes para la decisión de incluirse en la experiencia, para desear “pertenecer”, para mantener su participación y para perfilar la vida



futura propia y de las nuevas generaciones. Y aunque la historia recuperada se sostiene en un fuerte ideal cristiano, nominado por algunos como “hacerse comunidad”, para otros “hacerse amigos en el Señor” o “ser fraterno con el más necesitado”, no son atributos compartidos, pues aunque conocen el mandamiento de “amar al prójimo como a sí mismo”, como el precepto que idealmente nos debiera conducir de manera natural al altruismo, no es el caso de la mayoría de los millones que componen el mundo cristiano. Como han subrayado Elster (1989a; 1989b, 1999) y Hirschman (1984), no siempre la razón desemboca en fines altruistas. Con el ingrediente emocional, el análisis de los textos bíblicos y la promoción de la actuación protagónica frente al mundo, hacen tierra las virtudes cristianas de “fe, esperanza y caridad” en la experiencia reseñada. Podemos afirmar que la educación en la fraternidad, en la solidaridad y en la amistad, son algunos de los resultados de la intervención.

La sociología de los cuerpos y las emociones puede aportarnos pistas para comprender el sentido que los actores dan a sus prácticas, identificar nodos conflictuales que emergen en esas comprensiones cotidianas, dar cuenta de cómo la sociedad se hace cuerpo y cómo puede ser rastreada a partir del análisis de las emociones sociales (Vergara, 2009). Las emociones sociales se constituyen socialmente en un tiempo-espacio móvil, dan cuenta de la vivencia subjetiva que se forja en dinámicas intersubjetivas, donde los sujetos las producen a la vez que son producidos (Vergara, 2009).

## CAPACIDAD DE AGENCIA Y EMOCIONES

La agencia es una de las nociones que sostienen el trabajo de investigación en el que participamos. Hablar de agencia es referirnos a un sujeto relacional que construye redes, que proyecta la vida, que imagina, que es intersubjetivo, que reconoce sus posibilidades de transformar su entorno, a los demás y a sí mismo. En el entendimiento de la agencia, encontramos que Zemelman (1997, 2002) hará alusión al protagonismo

del actor frente al mundo. Freire (1979) lo referirá como ser dueño de su historia. Bourdieu (2007) considera a la agencia humana como un conocimiento reflexivo, donde el sujeto es agente activo que toma lugar en, es producido en, y está inextricablemente obligado con el mundo. Para Appadurai (2001), agencia es la capacidad de actuar, de ser agentes y de tener una fuerte actuación en la vida social. Para Giddens, Beck y Lash (2001), tiene que ver con la modernidad reflexiva, es decir, que la agencia está asociada a la reflexividad del sujeto. El supuesto epistemológico de la agencia radica en que es a través de la interacción y de las relaciones con el mundo y con los demás en donde vamos construyendo lo que somos, donde nos vamos trasformando y a la vez ayudamos a la transformación de los demás (Boscolo & Bertrando, 2000).

Asumimos que al hablar del sujeto se puede apuntar a tres dimensiones: ser actor, autor y agente de sus actos, como lo dice Zubiri (1972), o como lo teoriza Kaës (2005), en relación a la posición del sujeto: ser actor, actuado o como espectador. Estos referentes apuntan a la capacidad que tiene el ser humano de obrar y en ese obrar produce efectos en las cosas, en sus semejantes y en él mismo.

El desarrollo de la capacidad de agencia implica el reconocimiento del otro y de sí mismo como seres inacabados y que se construyen en las interacciones. Esto requiere y apunta al rescate de la propia subjetividad, para salir, en el caso que nos ocupa, “del anonimato”, de ser “ilegítimos habitantes de la ciudad”, “de la vivencia de no ser sujetos de derechos”, “de no ser escuchados por aquellos que debieran ayudarnos”, tal como lo mencionaron algunos. Estas situaciones y representaciones dan la sensación de vivir en una masa amorfa, presos de constricciones que asfixian y constriñen al sujeto y que van en detrimento de sus capacidades y de oportunidades que otros sí tienen. El desarrollo de la capacidad de agencia, en este sentido, es una alternativa para recuperar la propia subjetividad y para transformar interacciones y situaciones que excluyen y limitan el desarrollo. La agencia hace alusión al ser humano como actor protagónico de su existencia junto con el otro y como actores participantes de la vida social.

En esta preocupación por el desdibujamiento del sujeto y la ruptura de los lazos sociales frente a realidades tan contundentes, colocamos nuestra investigación: ponemos énfasis en la manera en que, al recrearse los lazos sociales, se recrea el tejido emocional, desde una perspectiva educativa social.

Por la vía de los hechos y más allá de la idealización, el lazo social no se circunscribe al hecho de que exista un nivel relacional sino que implica modos de relación, significados y vivencias compartidas, así como el lugar ocupado en el conjunto de la experiencia. En la experiencia comunitaria de Lomas de Polanco, todo aparece atravesado por la acción social, por la acción colectiva. Los entrevistados, tanto fundadores como dirigentes y herederos, se adjudican un lugar de actores en la historia aludida y con una actoría que tiene diferenciales. Diferenciales que tienen que ver con la voluntad, la libertad, la autonomía, el lugar adjudicado, la acción transformadora, la toma de decisiones, el perfilar horizontes de futuro, la participación en la construcción de lo colectivo, y la reflexividad asociada a la creatividad y la criticidad.

Las condiciones de pobreza y de exclusión favorecen la desestimación del sujeto y su borramiento: implican una cierta renuncia a la subjetividad. Surge entonces la interrogante: ¿renuncia en aras de qué? También se inquiere por la capacidad de agencia y por la pérdida de esta; se trata de un desdibujamiento del actor y de su actoría frente al mundo. La desestimación del sujeto conlleva, muchas de las veces, una disolución de la subjetividad que impacta los lazos sociales y favorece su rompimiento. Abordar el tema de la agencia nos implica el reconocimiento del otro y de sí mismo como seres inacabados y que se construyen en las interacciones; implica el rescate de la propia subjetividad, de la propia emocionalidad en la construcción de nuevas vincularidades. El desarrollo de la capacidad de agencia, en este sentido, es una alternativa para recuperar la propia subjetividad en miras de modificar interacciones que resultan aplastantes.

El agenciamiento, entendido como el proceso de reconocerse como agente, es decir, como sujeto capaz de dar dirección propia a las ac-

ciones, nos lleva también, entre otras cosas, al rescate y validación del bienestar propio y del otro. En esta perspectiva, consideramos el proceso de subjetivación íntimamente ligado a la intersubjetividad y a la vincularidad. En la medida que orientamos nuestro actuar por consignas externas, es más probable entrar en situaciones que podríamos denominar de sufrimiento, insatisfacción vital o incluso enfermedad y también de una disminución de la capacidad de agencia, mientras que fomentar la propia participación suele generar mayores satisfacciones, aun cuando los resultados no hayan sido los esperados.

De esta manera, encontramos que la capacidad de agencia se relaciona con los ideales y las utopías, puesto que se favorece la proyección de mundos de vida que luego recrean a estos mismos. La concreción de las utopías y los ideales reconstruyen el tejido vincular, lo que de nuevo favorece la capacidad de agencia.

## LA EDUCACIÓN EMOCIONAL

En la educación tradicional o educación formal, un reto permanente tiene que ver con fomentar la integralidad entre las distintas dimensiones del ser humano que influyen en el aprendizaje. De estas dimensiones, la menos socorrida y la más deseada es la que tiene que ver con la involucración activa del educando, que se traduce en la significatividad que le otorga a la experiencia pedagógica. Ello involucra mirar a la persona, a la práctica, a la dimensión afectiva y a la vincularidad cotidiana en la construcción de aprendizajes. En la historia que ahora narramos, todos los elementos se encuentran interconectados y direccionados a la conformación de la “comunidad”. Parece ser que la experiencia que resultó con una alta significatividad, fue amalgamada por el ejercicio continuo de analizar la realidad, por un tejido vincular emocional que se presume denso y un tesón particular por traducir a la práctica las reflexiones que se generaban en las grupalidades.

En el método privilegiado por las CEB, “ver, pensar y actuar”, las emociones intencionadas por los fundadores aparecen difumina-

das en estos tres momentos del método. En el “ver” aparecen las emociones en su papel de impulsoras de procesos pedagógicos; en particular, favorecen el reconocimiento de la dimensión personal y la instalación de los primeros indicios de comunidad. En el pensar, que aparece asociado a la dimensión analítica de la realidad, las emociones aparecen como un “impacto” gozoso y doloroso a la vez. El actuar viene referido a la movilidad, al logro, a los resultados, al impacto sobre el mundo para trasformarlo, a la contemplación de la propia obra puesta en escena por los actores predilectos: el pueblo pobre. Las emociones aquí juegan el papel de una satisfacción propia, del gozo por lo compartido y lo conseguido, y la esperanza de un mundo mejor.

La dimensión emocional también es promovida por los agentes externos como estrategia de llegada sostenida en el “amor a los pobres”, lo que se traduce en la cercanía como un ingrediente de la inserción, de la oferta de horizontalidad; como construcción de nuevos vínculos entre los involucrados; como construcción de lo societal, en particular de lo comunitario. Por ejemplo, para Juan, sacerdote diocesano, el énfasis está puesto en lo organizativo-político, lo que denota la dimensión política de las emociones. Las emociones, ligadas a lo educativo popular, en esa connotación de pugnar por la transformación de la sociedad y de las situaciones de injusticia, nos hablan de la fuerte potencialidad política de las mismas. En esta línea, también colocamos al frente el papel de las emociones en la capacidad de agencia.

De cara a la educación popular, se puede decir que se lleva a cabo una politización de las emociones. Con la mirada puesta en una “iglesia progresista”, que es el caso que ahora documentamos, se trata también de una evangelización emocional, en el sentido de una politización de las emociones. Las emociones, así, se visibilizan, se legitiman como patrimonio de la naciente grupalidad y como su sello identitario. Este proceso tiene que ver con que los religiosos bajen del púlpito, con dejar la mirra y la distancia para relacionarse, para vivir junto con el pueblo pobre, para dejarse afectar por él y su realidad.

Al estar colocado el proyecto y la experiencia en esa fuerte “relación con el otro”, están imbuidas de vida afectiva cada una de las prácticas educadoras. Lo educativo se sostiene en “lo que el otro evoca en nosotros”, en lo que se pretende del otro, hasta ir construyendo el nosotros, incluyendo las áreas de conflicto que esto implica. Encontramos una intención educativa asociada con “hacer por el otro” que se liga con la solidaridad y la fraternidad. Así lo menciona Raúl, un sacerdote jesuita: “Buscábamos organizar a los jóvenes para que ayudaran a otras colonias”. Por su parte, Héctor, un ex jesuita, en su narrativa plantea un proceso pedagógico que parte del reconocimiento de la persona, de ahí se pasa al análisis de la realidad para luego ir hacia lo transformativo, y finalmente, al hacer por el otro. En sus palabras: “Impulsamos una formación a partir de las necesidades, de las expectativas; ir construyendo una realidad, una explicación de las cosas y una perspectiva de poder transformar esa realidad, querer hacer algo por los demás”.

La dimensión lúdica y festiva, como ingrediente pedagógico, aparece en algunos de los fundadores asociada a las misas, a los festivales, a las asambleas y en el diseño de dinámicas de ambientación. Así lo refiere Claudia: “Que la gente pudiera aprender pero divirtiéndose, que les fuera atractivo estar aquí”.

Pablo, sacerdote jesuita y Juan, sacerdote diocesano, son los dos agentes externos más significativos para los entrevistados, quienes coincidentemente ponen el relieve pedagógico en la cercanía y en la “relación humana”. Menciona Pablo: “Se trataba de entablar una relación personal y después invitarlos a que por calles se fueran reuniendo. Que tuvieran la vivencia de crecimiento en la fe, pero a la vez de consolidar mucho las relaciones humanas, porque se empalman a lo que sería un grupo de vida con una comunicación espiritual”. Por su parte, Juan evidencia la importancia que para él tenía la implicación y el modelaje como proceso pedagógico: “Se trataba de estar con la gente, apoyar y ser solidario para concientizar y transformar la realidad de pecado e injusticia”. Aquí encontramos una relación estrecha entre la implicación emocional y la significatividad de la experiencia.

Gerardo, un fundador laico, hace referencia a lo educativo en el reconocimiento de la propia valía, de entender lo que significa tener un lugar en la sociedad:

Un objetivo educativo también, porque pensábamos que eso podría mostrar a las personas que como uno es un actor político, uno podría hacer cosas que cambiaran su entorno y que mostraran que uno no sólo es un cero a la izquierda en esta sociedad, cuando uno no tiene dinero o una posición política importante, sino que uno como ciudadano también tiene voz y voto.

Producto de estas narrativas, y de muchas otras, podemos afirmar que se llevó a cabo un proceso de “educación emocional”, que es entendida por Bisquerra como: “Una innovación educativa que se justifica en las necesidades sociales. La finalidad es el desarrollo de competencias emocionales que contribuyan a un mejor bienestar personal y social” (2003, p.8). En los resultados de la investigación sobresalen, a manera de saldos emocionales, el haber aprendido a sentir junto con el otro, a ser amigos, a preocuparse por el otro, a reconocerse y valorarse, lo que podemos traducir en “sentir afecto hacia el otro”.

Hablamos de educación emocional como el aprender a sentir de una manera distinta, como si voltearan a verse a sí mismos y a los otros de otro modo, por lo tanto construyen vínculos desde otros valores, desde una posición de mayor reconocimiento propio y del otro. Los participantes de las CEB se situaron en una posición más activa y eso los hizo sentirse diferentes y con más valía, sostenidos imaginariamente por el otro, que funge como una red que cobija la vida cotidiana de ellos mismos y de los demás.

Los dirigentes mencionan que antes de la experiencia de las CEB no tenían habilidades desarrolladas, no tenían organización, no se interesaban por los problemas del entorno, tenían problemas de comunicación, tenían dificultad para tomar decisiones, o no sabían de qué

manera podían ayudar a otros; le faltaba sentido a su vida, no expresaban sus sentimientos y pensamientos de manera clara, no luchaban por lo que les correspondía y solo buscaban su propio beneficio, no el comunitario. Al verlos de nuevo, después de los años y de la experiencia compartida, ellos verifican los cambios vividos en estas dimensiones, mismos que les son altamente significativos y que traducen en la expresión de haber tenido “una transformación personal”. Hablar de educación emocional es hablar del ciclo vital. La educación emocional se propone optimizar el desarrollo personal y social, o dicho de otra manera: el desarrollo de la personalidad integral del individuo (Bisquerra, 2003, p.27).

También recuperamos los principales aprendizajes que enunciaron los que llamamos “dirigentes” de las CEB. Entre estos, desarrollaron diversas habilidades y conocimientos que hasta el día de hoy les son útiles. Estas habilidades y conocimientos tienen que ver con: trabajar junto con otras personas, comunicarse, ser organizados en sus proyectos y planearlos, ser críticos de la realidad que los rodea, escuchar y entender al otro, defender y exigir los derechos propios y de la comunidad, tener un sentido de vida, valorar lo que se tiene y luchar por lo que se desea, y actuar para mitigar la injusticia y la desigualdad. Todo ello confluye en posicionarse más activamente frente a los problemas y las luchas propias y las comunes.

Los dirigentes adjudican dichos aprendizajes a su participación en las Comunidades Eclesiales de Base y resaltan la colaboración con los jesuitas, las reuniones y los grupos de reflexión. Refieren que la reflexión tenía una fuerte dimensión espiritual que se trabajaba en torno al evangelio —entendido como la palabra de Jesús— y en los ejercicios espirituales ignacianos en los que participaron. También reconocen la importancia y el enriquecimiento surgido a través de la convivencia con los compañeros y compañeras en las actividades, sobre todo, en los grupos de reflexión.

Los entrevistados también ponen énfasis en ciertos matices emocionales asociados al aprendizaje, como son: la alegría de trabajar por



la comunidad, el rechazo a la violencia, la voluntad de lucha, la preocupación por ayudar al otro, la tranquilidad y la seguridad al convivir y sentirse apoyado por los demás miembros del grupo. Dicen que encontraron nuevos sentidos de vida, íntimamente ligados con la presencia y la ayuda al otro y del otro. Comentan que comunicarse y sentirse apoyados los alivia, los fortalece y les da energía y fuerza para luchar por sus derechos y metas. Agregan que encontraron una fortaleza de espíritu que surgió cuando enfrentaron situaciones difíciles y encontraron alternativas para no someterse, y que esto les impulsó para actuar. Resaltan que en la actualidad reconocen lo valiosos que son como personas y esto evita que caigan en conductas de riesgo (drogas, violencia), al llevarlos a promover su bienestar junto con el bien común. Sobresale la mención que hacen del cambio personal asociado con el encuentro con Dios.

Las competencias emocionales que refieren haber adquirido se pueden ubicar en dos grandes bloques:

- La capacidad de autorreflexión (inteligencia intrapersonal) que implica identificar las propias emociones y regularlas de forma apropiada.
- La habilidad de reconocer lo que los demás están pensando y sintiendo (inteligencia interpersonal), que implica el desarrollo de habilidades sociales y empatía, preferentemente (Bisquerra, 2003).

Los proyectos sociales alternativos surgen, en gran medida, como una respuesta a la falta de atención por parte del estado a las necesidades de los sectores sociales en torno a los servicios públicos, al abasto, ahorro, participación, etc., por lo que en la mayoría de los casos se sostienen como estrategias educativas que privilegian el despliegue de formas organizativas que buscan el acceso a formas de vida más dignas. Estos proyectos suelen incluir una educación de tipo emocional que no queda suficientemente atendida en la educación formal (Bisquerra, 2003). Así, parafraseando a Paulo Freire (1979), la educación popular

planteará como uno de sus fines el encuentro de los hombres mediados por el mundo para decir de manera valiente su palabra y transformar su realidad.

Los objetivos generales de la educación emocional, según Bisquerra (2003), se resumen en:

[...] adquirir un mejor conocimiento de las propias emociones; identificar las emociones de los demás; desarrollar la habilidad para regular las propias emociones; prevenir los efectos nocivos de las emociones negativas; desarrollar la habilidad para generar emociones positivas; desarrollar la habilidad de automotivarse; adoptar una actitud positiva ante la vida y aprender a fluir (Bisquerra, 2003, p.29).

En el presente esfuerzo de dar cuenta de la dimensión pedagógica de las emociones sociales en los proyectos alternativos, resumimos que lo festivo, el valor de la amistad, la creatividad, la cercanía y lo lúdico, matizaron la historia referida.

## ALGUNAS CONCLUSIONES

Podemos decir que en el caso que nos ocupa, las emociones fungieron como elemento privilegiado en la reconstrucción del tejido social, permearon la cultura y devinieron así en cultura emocional. Que las emociones son configuraciones socioculturales, son matrices de identidad colectiva, de memoria colectiva y que son un prisma epistémico entre nostalgia, memoria y otredad.

Las emociones sociales no se pueden separar asépticamente una de otra, son emociones ambiente, sin que con ello se nieguen los matices de significatividad entre actor y actor. Las emociones fungen como guía de significación, lo cual pone en la agenda un tema pendiente de indagación: la construcción social de las emociones como posibilidad de resignificación. Para Eduardo Crespo (1986), las emociones son

flujos que hacen que el mundo esté en el individuo, constituyéndolo. No podemos hablar de no emoción, el ser humano se encuentra permanentemente emocionado, somos un flujo emocional: las emociones son continuidad del vínculo como constitutivo de tejido social. Recuperar las emociones sociales que estuvieron presentes en aquella experiencia personal y social de las CEB en Lomas de Polanco, nos lleva a recuperar también la historia de los vínculos y las diversas expresiones de la agencia que lograron los participantes.

La educación emocional que implicó el proyecto organizativo social devino atributo identitario ligado a la construcción de sentido. En los dirigentes jóvenes de las CEB, por ejemplo, el peso de la amistad ha sido muy fuerte. En los dirigentes adultos aparece fuertemente el peso de la solidaridad y en los jóvenes participantes, la alegría, que luego durante las narrativas trasladan en referente a su actual forma de vida. Bisquerra (2003) afirma que:

La educación emocional es un proceso educativo, continuo y permanente, que pretende potenciar el desarrollo de las competencias emocionales como elemento esencial del desarrollo integral de la persona, con objeto de capacitarle para la vida. Todo ello tiene como finalidad aumentar el bienestar personal y social (p.27).

Las emociones, en su dimensión ontológica existencial, son la vida misma. Dan cuenta de la vida anímica. El “¿cómo te sentiste?”, funge como elemento fundacional de la existencia humana. En esta línea, la experiencia de Lomas de Polanco refundó la existencia de los actores implicados. El motor mismo del psiquismo se encuentra apuntalado por las emociones. Los procesos psíquicos están estructurados desde las emociones, están fuertemente influenciados por la vida emocional. La afectividad es ancla y emergencia de la subjetividad y de la intersubjetividad. Nos remite a la dimensión relacional de las estructuras psíquicas, nos ofrece una oportunidad importante de resolver, en términos epistémicos, las viejas dicotomías entre social / individual,

objetivo / subjetivo, al ofrecernos un campo fértil de construcción de lo humano en lo social y en el espacio de las vincularidades. Las emociones son la objetivación de la intersubjetividad y la subjetivación de lo objetivo.

En el plano más amplio, en la dimensión utópica, se llega a la colonia porque se reconoce que las condiciones de vida de los habitantes del territorio elegido no son condiciones dignas de existencia. Entonces la vida emocional, con atributos como la solidaridad, la fraternidad, el miedo, la esperanza / desesperanza, la amistad, el amor, la cercanía y la alegría, es constitutiva de esos mundos que sí pueden ser habitables. Mundos imaginados que los agentes que llegan a la comunidad ofrecen a los convocados y que, como resultado de la presente investigación, aparecen como mundos transformados por el accionar de los implicados.

En términos metodológicos, las emociones sociales van más allá del dualismo, ya que dan cuenta del estar siendo de la persona en el mundo, como procesos pero sin negar la historicidad como anclaje ni sus matrices culturales. Particularmente importante ha sido el encuentro con una emoción de “reciprocidad múltiple”, que implica una especie de corresponsabilidad en la conformación y el mantenimiento de la comunidad, aun después de haber dejado de existir como lo fue en el pasado.

También nos llama la atención que en las entrevistas, los llamados dirigentes encuadran su narrativa en una fuerte dimensión afectiva, asociada a lo que ellos llaman los principales aprendizajes. Es de notar, además, que cuando hacen alusión a las diversas acciones realizadas en la colonia durante la experiencia, aparecen acompañadas de diversas nominaciones emotivas. Esto también es compartido por los fundadores, quienes jugaron un papel de educadores. Recuperamos la manera en que los agentes externos intencionaban la puesta en marcha de diversas actividades. Y también sus mediaciones centrales: el supuesto de que debían impactar, motivar, impresionar, sensibilizar, influir, y el otro supuesto que tiene que ver con crear un ambiente festivo y de celebración.

Reconocemos que existieron emociones más legitimadas y más puestas en la intención de los educadores, como la fraternidad, la solidaridad y la amistad. También, que privilegiaron pasar del corazón a la reflexión, o sea, al desarrollo de un pensamiento crítico y a la acción que se desprendía de este. Nos encontramos con que en el método de las Comunidades Eclesiales de Base, en el “ver” se puso una fuerte dosis de emocionalidad: emocionalidad para mover, para motivar, para impactar. Que en el “pensar” no se disoció la experiencia emocional sino que, por el contrario, se promovió, resultando así un pensar solidario, fraterno y amistoso. El “actuar” se caracterizó por la movilización en busca del bien personal y común, lo que redituó en un aprendizaje altamente significativo, tanto por lo logrado como por lo no conseguido. El “actuar” dejó ver, a manera de un saldo favorable, que otros mundos y otras maneras de vida podían imaginarse, buscarse y pelearse, es decir, hacerse posibles.

## REFERENCIAS

- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada: Dimensiones culturales de la globalización*. Montevideo: Trile.
- Aminzade, R. & McAdam, D. (2001). Emotions and contentious politics. En R. Aminzade et al. *Silence and voice in the study of contentious politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beck, U., Giddens, A. & Lash, S. (2001). *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bell, D. (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- Bisquerra, R. (2003). Educación emocional y competencias básicas para la vida. *Revista de Investigación Educativa*, 21(1), 7-43.
- Boscolo, L. & Bertrando, P. (2000). *Terapia sistémica individual*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, P. (Ed.) (2007). *La miseria del mundo*. Buenos Aires: FCE.

- Cante, F. (2007). Acción colectiva, metapreferencias y emociones. *Cuadernos de Economía*, 26(47), 151-174.
- Crespo, E. (1986). *A regional variation: emotions in Spain. The social construction of emotions*. Oxford: Basil Blackwell.
- Della Porta, D. (1998). *Las motivaciones individuales en las organizaciones políticas clandestinas. Los movimientos sociales*. Madrid: Trotta.
- Elster, J. (1989a). *Nuts and bolts in the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster, J. (1989b). *The cement of society: a study of social order*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster, J. (1999). *Alchemies of the mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Enríquez, R. (2008). *El crisol de la pobreza: mujeres, subjetividades, emociones y redes sociales*. Guadalajara: ITESO.
- Freire, P. (1979). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- Goodwin, J.; Jasper, J.M. & Polletta, F. (2003). *Why emotions matter. Passionate politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hirschman, A. (1984). *De la economía a la política y más allá: ensayos de penetración y superación de fronteras*. México: FCE.
- Kaës, R. (2005). Pour inscrire la question du lien dans la psychanalyse. *Le Diván Familial*, 15(2).
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social. An introduction to actor-network theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Le Breton, D. (1999). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Otero, S. (2006, junio). Emociones y movimientos sociales: algunas claves útiles para estudiar el conflicto armado. *Colombia Internacional*, No.63, 174-187.
- Reguillo, R. (2004, 24-27 de mayo). *La diferencia y sus asedios. Pasajes y paisajes en la comunicación intercultural*. Ponencia presentada en el diálogo Comunicación y diversidad cultural, en el marco del Forum de las Culturas. Barcelona, España.

- Schütz, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva* [J. Prieto, Trad., J.-C. Mèlich, Pról.]. Barcelona: Paidós.
- Vergara, G. (2009). Conflicto y emociones. Un retrato de la vergüenza de Simmel, Elías y Giddens como excusa para interpretar prácticas en contexto de expulsión. En C. Figari & A. Scribano (Comps.). *Cuerpo(s), subjetividad(es) y conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica* (pp. 35-52). Buenos Aires: CLACSO / CICCUS.
- Wood, E. (2001). *The emotional benefits of insurgency in El Salvador*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Zemelman, H. (1997). Sujetos y subjetividad en la construcción metodológica. En E. León & H. Zemelman (coords.). *Subjetividad: umbrales del pensamiento social* (pp.21-35). Barcelona: Anthropos.
- Zemelman, H. (2002). *Necesidad de conciencia. Un modo de construir conocimiento*. Barcelona: Anthropos.
- Zubiri, X. (1992). *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza.

## ***Compasión sin justicia. Los límites de la experiencia política en Lomas de Polanco***

JAIME TORRES GUILLÉN

*Abordar la cuestión del lazo social representa un retorno a las preocupaciones de los primeros socialistas, para quienes el eje de los cambios gira en torno a la creación de nuevas relaciones sociales y no lo hacen depender de los vínculos entre los movimientos y los Estados. Supone, además, poner en el centro la cuestión de la emancipación, que forma parte inseparable del cambio centrado en los vínculos sociales.*

RAÚL ZIBECHI

La compasión es un sentimiento humano. Por lo regular aparece cuando se experimenta una aflicción por los males ajenos. Es un sentimiento que literalmente lleva a sufrir junto al que padece un mal, combinado con un deseo de aliviar su dolor. Es una respuesta aquí y ahora al sufrimiento del otro. Es participar en el quebranto de los demás, ser débiles con el que es débil y padecer la vulnerabilidad con el que la padece. Una compasión no busca cumplir leyes, normas o preceptos sino el dar respuesta a la demanda del prójimo. El punto es ser sensibles ante el dolor del otro y no ser indiferente. La compasión entonces responde a la fragilidad y vulnerabilidad humana. Pero la compasión, aunque es un sentimiento valioso y necesario para la emancipa-



ción humana, sola, aislada, sin ningún vínculo con otra mediación moral, psicológica, cultural o política, es insuficiente para potenciar las capacidades emancipativas de los sujetos al solo hacerlos concientes de la precariedad del vivir.

El cristianismo atrajo hacia su moral el desarrollo de una idea de compasión con base en la vida de Jesús de Nazaret. El Dios-con-nosotros de los evangelios apela a la solidaridad, entendida como esa decisión a entrar en los problemas y dolores de los demás (McNeil, Morrison & Nouwen, 1985, p.29). El padecimiento de Jesús fue por el sufrimiento de los fatigados y hambrientos, de los perseguidos y enfermos, porque él era radicalmente sensible a este. La invitación de Jesús a ser compasivos como el Padre, fue, como lo han expresado algunos teólogos, el camino de la cruz que lleva a la humildad y el servicio. Es en este sentido que la vida compasiva cristiana remite a la comunidad unida en Cristo. Es la aspiración a la comunidad fraterna universal fuera del tiempo (McNeil, Morrison & Nouwen, 1985, p.80).

En la comunidad cristiana se está abierto y atento a las necesidades de los demás y se ofrece una respuesta compasiva. El cristiano, mediante la compasión, actúa para aliviar el dolor apelando a su unión con el espíritu de Cristo. Hace esto porque está convencido que todo sufrimiento terrenal ya está subsumido en la redención proclamada por Jesús. La lucha por la justicia en este mundo es importante pero no fundamental, debido a que la reconciliación solicitada en la historia ya está realizada en Cristo. Esta seguridad del cristiano “se basa en la fe y en la certeza de que pisamos terreno sólido, aun cuando nos hallemos rodeados por el caos, la confusión, la violencia y el odio” (McNeil, Morrison & Nouwen, 1985, p.178).

Todo este discurso parte de una teología que sustenta su decir en el Evangelio. De hecho podríamos decir que todas las perspectivas teológicas cristianas están basadas en su libro sagrado, incluida la teología de la liberación. Como bien dice Phillip Berryman, esta última es una teología, es decir, “una reflexión sistemática y disciplinada sobre la fe cristiana y sus implicaciones” (Berryman, 1987, p.9). Su punto de par-

tida es el sufrimiento y la esperanza cristiana de los pobres. En otras palabras, es la compasión por los más desprotegidos y vulnerables desde una perspectiva teológica. No es una ética, tampoco una política, es una experiencia religiosa del actuar humano en situación precaria.

La liberación de la que habla tal teología está enmarcada en una interpretación de la historia y la divinidad. Se libera a los pobres de las ataduras del pecado y del mal en la redención fuera de la historia, pero paradójicamente reconocidas por quienes las consienten en la historia misma. Por esa razón, la opción preferencial por los pobres no es otra cosa que practicar la compasión y confiar en el arrepentimiento de quienes causan injusticias (Löwy, 1999).

Esto tiene sentido. La base de toda teología cristiana es la compasión y no la justicia social. Estas no se oponen, de hecho pueden ser parte de la búsqueda por una vida mejor en la historia, sin embargo, la misericordia que despierta la compasión es para el cristiano la forma más cercana de imitar a Cristo. Luchar por la justicia sin este referente, para un cristiano es un sinsentido; solo lo adquiere si se le incorpora a la reflexión teológica de la salvación o liberación. En las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) el anuncio del Reino de Dios es posible por la práctica de la compasión por el pobre, el oprimido, el que sufre y debe ser consolado con la *Palabra* (Boff, 1986).<sup>1</sup>

Desde este enfoque, toda compasión, incluida la cristiana, puede representar un estadio previo para rebelarse ante las injusticias y transitar de la sensibilidad a la política. Pero también puede ser un obstáculo o límite para el crecimiento político debido a que este, desde el sentido cristiano, no es lo sustancial en la búsqueda de la salvación. Para un cristiano podría haber compasión sin justicia en

1. Cfr. Boff, L. (1986). *Teología desde el lugar del pobre*. Santander: Sal Terrae. Ahí se lee de forma clara la idea de liberación unida a lo sobrenatural, la visión del clérigo con respecto al pobre, quien debe ser sujeto de salvación, y la idea de una comunidad fraterna universal, propia de la iglesia católica. Ese es su objetivo aún en las mentes católicas más críticas. En otros casos como Nicaragua o Chile, esta reflexión teológica del pobre siempre estuvo subordinada a una teoría y acción política secular.

la historia, simple y sencillamente porque la redención humana ya se ha realizado.

A partir de estos supuestos previos, en este trabajo se da cuenta de los límites a los que se enfrentaron miembros de las CEB de Lomas de Polanco en el momento en que quisieron conciliar fe y política. Se argumenta que estos, producto de su participación en las CEB, aumentaron su conciencia cristiana de compasión, pero se vieron obstaculizados en el terreno del crecimiento y consolidación política.

La tesis principal que aquí se expone es que los potenciales seculares emancipativos de los sujetos implicados en la experiencia de Lomas de Polanco, fueron neutralizados por la hegemonía que tuvo el contenido y la práctica de las CEB sobre otras modalidades de la acción. Por medio de la compasión cristiana y los métodos teológicos, los sujetos no lograron comprender las bases sociales de la injusticia que hubiesen podido activar una acción política más allá de las CEB.<sup>2</sup>

Para desarrollar lo anterior, primero definiré el concepto de lo político, al mismo tiempo que revisaremos sucintamente la teoría crítica del reconocimiento de Axel Honneth con el objeto de argumentar que, para que los actores de un conflicto político sean concientes del mismo, es necesario que las experiencias de agravio y desprecio de las clases populares se comuniquen entre sí, con la finalidad de transformar tales experiencias en conciencia política.

Bajo estos dos lentes teóricos se interpretará la experiencia política en Lomas de Polanco. En concreto, se trata de explicar los límites políticos que impidieron a los miembros de las CEB transitar a una conciencia política más consolidada. La hipótesis de trabajo parte

2. Como sí sucedió en otras colonias populares del país y, especialmente, con mayor radicalidad en Nicaragua y El Salvador. Para el primer caso véase: Miguel Concha Malo et al., *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968-1983)*, Siglo XXI/Instituto de Investigaciones Sociales, México, 1986. En especial el capítulo III. Para los dos últimos casos véase: Michael Löwy, *op. cit.*, pp. 107-121; 122-131; y, 131-137, respectivamente. También puede consultarse: Giulio Girardi, *Sandinismo, marxismo, cristianismo en la nueva Nicaragua*, Vol. I, Centro Ecuménico Antonio Valdivieso / Nuevomar, México, 1986. Podríamos decir que aquí la reflexión teológica del pobre siempre estuvo subordinada a una teoría y acción política secular.

del supuesto que tales límites no habría que buscarlos solo en la táctica, la estrategia, el contenido u objetivos de reivindicaciones distributivas o utilitarias que los colonos desplegaron entre 1973 y 1985 sino en las experiencias religiosas promovidas por los jesuitas, quienes ayudaron a transformar los impulsos agresivos que provocan el sufrimiento y el desprecio hacia el yo de las personas por medio de la compasión, pero que con su actuación coherente con su creencia cósmica y religiosa, los jesuitas neutralizaron todas las energías utópicas de los colonos.

Con este mismo lente, mostraremos que la mayoría de los colonos no fueron capaces de autonomizarse de la tutela jesuita, debido a que las dinámicas sociales de las CEB estaban referidas en su totalidad a los contenidos religiosos y solo secundariamente a otros elementos de socialización. El argumento principal aquí es que los colonos miembros de las CEB de Lomas de Polanco, no integraron el contenido evangélico a su motivación política por la justicia sino que esta la subsumieron en la compasión cristiana. Además, aunque las CEB promovían un tipo de racionalidad comunicativa y horizontal, la autoridad tradicional de la iglesia a través de los jesuitas, finalmente se impuso. La clave para comprender esto radica en el supuesto de que el apoyo social entre los agraviados torna factible la lucha por la autonomía moral, debido a que los lazos sociales contrarrestan la autoridad tradicional y jerárquica, sin embargo, en este caso no sucedió porque la autoridad tradicional impidió la autonomía de los colonos.

La idea y el modo de proceder de este trabajo está orientado principalmente por las narrativas que arrojaron las entrevistas realizadas a los habitantes de la colonia Lomas de Polanco que participaron en las CEB. El sustento empírico pende fundamentalmente de lo que las personas narraron, pero fue conjugado con estudios previos al asentamiento de la colonia y datos bibliográficos. Es desde luego una interpretación o una conjetura, pero que tiene grados de inferencia lógica, derivada del cruce de los datos obtenidos. La validez de esta reconstrucción histórica habrá que discutirla desde su modo de proceder,

pero también desde lo que piensen los sujetos de quienes se habla en este texto.

## CONFLICTO, CONSENSO Y SENTIMIENTOS DE DESPRECIO

El conflicto por intereses (Schmitt, 1984) y el consenso por la diversidad (Arendt, 1997), son dos caras de lo político. El conflicto social tiene su base en la pluralidad y la contingencia de las personas y no en una especie de efecto de la irracionalidad humana. El conflicto siempre acompaña la constitución y cambio del orden social. Desde esta óptica, la política no debe buscar erradicar el conflicto sino encontrar los medios para hacerlo compatible al interior de la vida social. De lo que trata entonces la política es de controlar la intensidad del conflicto.

Existen dos formas que históricamente han permitido disminuir la intensidad de los conflictos: la que amplía el espectro de la racionalidad permitiendo el diálogo y la confrontación plural, y la del estado como regulador del conflicto y la homogeneización de los ciudadanos. Por otro lado, existen diferentes tipos de conflictos. Algunos se desprenden de grupos excluidos de las tareas gubernamentales, por lo que reclaman ser reconocidos al interior de la polis; otros son causados por el enfrentamiento entre sociedades que reclaman la validez del orden social que suponen el mejor; algunos más son posibles cuando “un número socialmente relevante de individuos cuestionan el lugar-función que les ha sido asignado por el orden social establecido” (Serrano, 2001, p.34); también los que se desprenden del intento de transformar el contenido del orden social. El segundo y cuarto tipo de conflicto, sin la acción de lo político, podrían desembocar en una guerra. En cuanto al primero y tercer tipo de conflicto, tienen que ver con los más generalizados en la vida social, a saber: la lucha por la justicia distributiva y por el reconocimiento moral.

Lo político entonces no es un asunto técnico sino las diversas acciones pensadas y consensuadas que disminuyen el conflicto y permiten la

cohesión social entre la heterogeneidad. Además, los conflictos políticos no solo son causas de las luchas por la justicia distributiva, también los miembros de una comunidad o estado reclaman reconocimiento a sus derechos y prerrogativas individuales. En este caso, la lucha por el reconocimiento, que plantea Axel Honneth, nos ayuda a complementar el aparato teórico debido a que, desde esta perspectiva, se enriquecen las teorías de las luchas por una justicia distributiva, pues, “en las luchas sociales no sólo está en juego la redistribución de las riquezas y el poder político, sino también, en primer lugar, el reconocimiento de la identidad de los diversos grupos” (Serrano, 2001, p.176).

En el reciente trabajo de Axel Honneth (1997), existe un interés por la crítica immanente de la realidad social, en especial, por hacer referencia al sufrimiento humano y a la conciencia de la injusticia. El punto de partida de este intento de reconstrucción de la teoría crítica de la antigua Escuela de Frankfurt, radica en asegurar que los sentimientos de desprecio son causados en las sociedades capitalistas no solo en el nivel de la producción material de la vida sino también en los obstáculos que se presentan en los proyectos de la autorrealización personal de los individuos. Para Honneth, el conflicto social está motivado en gran medida por el desprecio moral que sienten los agraviados; cuando esas experiencias se comunican y entran en comunión en grupos, se activan las resistencias políticas y avanza el desarrollo moral de los sujetos que han transformado el agravio en conciencia política.

La obra temprana de Hegel (1801-1807) es la que guía el pensamiento de Honneth. Le interesa una teoría de la moralidad crítica que comprenda el reconocimiento recíproco como un modo de socialización y lucha social. Los modos de reconocimiento en Hegel están ordenados en tres estados que representan al individuo, la persona y el sujeto. En el primero la familia otorga el primer grado de reconocimiento a través del amor; en el segundo, la sociedad civil por medio del derecho; y en el tercero, el estado mediante la solidaridad.

En el primer modo de reconocimiento hay un reforzamiento emocional, producto de la aprobación y aprecio de otras personas hacia

el sí de los sujetos. Aquí los lazos de amor y amistad son fuertes pero restrictivos, solo se estima al familiar, amigo o próximo. Por su parte, el reconocimiento de la autonomía jurídica y moral supone derechos y obligaciones para los miembros de una comunidad porque el estado los concibe como sujetos libres y racionales. En lo que se refiere a la autonomía de los individuos, permite un tipo de cohesión social en donde los sujetos son incorporados a los estatutos normativos universales de las instituciones, independientemente de su familia o sector social. Esto es:

Este tercer modo de reconocimiento no se asienta ni sobre un individuo concreto ni sobre la persona jurídico-moral abstracta, sino sobre los sujetos en su realidad entera que, a través de sus propiedades y de sus trayectorias de vida singulares, forman la comunidad ética de una sociedad. El vector por el que transita el reconocimiento cultural es el trabajo social considerado como la prestación o la contribución que aportan los diferentes sujetos que la componen a la comunidad ética de los valores. En última instancia, este derecho es el de participación o contribución a la realización común. La “autoestima” resulta pues del reconocimiento a aquellas y aquellos que construyen la sociedad (Almarza, 2010, p.17).

Como bien lo dicen Frances J. Hernández y Benno Herzog, Honneth actualiza este esquema hegeliano empíricamente con la psicología social de G. H. Mead, agregando las formas de desprecio que se remiten a cada falta de reconocimiento: maltrato y violencia a la integridad física en la familia, negación de derechos y exclusión en la sociedad civil, y falta de consideración social (honor, dignidad) en el estado (Honneth, 2011, pp. 20-21).

Según Honneth, estas formas de desprecio, una vez percibidas por los sujetos, son las que los motivan a luchar en un conflicto. Dicho de otro modo, los sentimientos de desprecio son lo que llena de cólera a los sujetos para luchar por reconocimiento social. Sin embargo, como

muchas veces estas experiencias de agravio no son argumentadas por las personas que las padecen, Honneth propone una gramática moral de los conflictos. De otra manera “la teoría crítica no puede sostener su referencia propia a una dimensión precientífica de emancipación social sino dando cuenta, en forma de un análisis sociológico, del estado de conciencia de la población o la disposición a ésta de emanciparse” (Honneth, 2009, p.251).

Lo que está a la base de las clases populares, dice Honneth, es su experiencia de agravios e injusticias asociadas al respeto, la dignidad, el honor y la integridad. Esto es, el reconocimiento político y social de su persona. Los sentimientos de desprecio social aparecen en los afectados luego de que estos no reciben, contrario a sus expectativas, un reconocimiento que habían considerado merecido (Honneth, 2009, p.262), de ahí que “la pregunta por el estado de la estructura del reconocimiento de una sociedad determinada no puede contestarse sino con estudios que analicen el estado empírico que guardan las concreciones institucionales de cada uno de estos tres patrones de reconocimiento” (Honneth, 2009, p.267).

Por lo dicho anteriormente, algunos académicos pensaron que Honneth postulaba que la lucha por la distribución y el reconocimiento eran incompatibles (Fraser & Honneth, 2006). Pero este no era el caso, lo importante es preguntarse por las herramientas conceptuales con las que una teoría social dará cuenta de la experiencia de injusticia que padecen los sujetos en la realidad social, sea esta de orden material o simbólico. Es un error creer que los objetivos políticos bien definidos de los movimientos sociales nos dicen todo sobre las injusticias sociales. Es cierto que los sujetos excluidos, marginados y agraviados solo adquieren rostro público en el momento en que se unen a los movimientos sociales oficialmente reconocidos, pero con ello no se conocen las fuerzas normativas del descontento social.

En los casos de agravio y sentimiento de injusticia, los estudios históricos y sociológicos han dado cuenta de que “los sujetos perciben



los procedimientos institucionales como injusticia social cuando ven que no se respetan aspectos de su personalidad que creen que tienen derecho a que se reconozcan” (Fraser & Honneth, 2006, p.105). Sin embargo, faltaba explicar la manera en que se une la forma moral de justificación con las ideas de integridad y valía del sujeto. Quienes iniciaron esta tarea fueron Tzvetan Todorov, Michael Ignatieff y Avishai Margalit, al lado de quienes trabajaron la teoría del reconocimiento de Hegel. Entre estos últimos está el propio Axel Honneth. Todos ellos elevaron los hallazgos empíricos del agravio moral a un nivel de teoría social. La revisión categorial se realizó sobre los descubrimientos empíricos de la experiencia del descontento social, por lo que, una vez fundamentada una teoría social del reconocimiento, las desigualdades económicas o materiales pudieron interpretarse como una violación a las reivindicaciones del reconocimiento.

En suma, bien se podría decir que no existen dos experiencias de injusticia, una material y otra simbólica; una que atañe a la redistribución y otra al reconocimiento. Todas las experiencias de injusticia son formas de negación de reconocimiento, de falta de respeto y estima. Tampoco se puede restringir el concepto de reconocimiento a los conflictos de identidad social.

Por su parte, la base motivacional del conflicto social deberá buscarse en la experiencia moral de los sujetos que se les está faltando al respeto, ya sea en sus capacidades o caracteres personales. Si es un aspecto cultural o económico donde se está agravando a las personas, ese contenido es secundario, no porque el contenido no importe sino porque es el efecto y no la causa del conflicto. Esta es la razón por la que la teoría social sobre el conflicto debe explicar la lucha por el reconocimiento social desde los sentimientos de agravio moral y experiencias de injusticia.

En la vida pública no solo cuentan los procedimientos, existen también consideraciones éticas debido a que se intenta la autonomía individual desde concepciones de bienestar personal. La autonomía individual depende en gran medida de la autorrealización gestada con

éxito en la experiencia de reconocimiento social. Los supuestos éticos están en conexión con la moral social. Honneth está convencido de que vivimos en un orden social “en donde los individuos deben la posibilidad de una identidad intacta a la atención afectiva, la igualdad jurídica y la estima social” (Fraser & Honneth, 2006, p.142), por lo que la justicia social se mediría en función de los logros de estas tres esferas de reconocimiento. Es en este proceso donde se legitima la individualización de los sujetos y su inclusión social.

Para Honneth, la lucha por el reconocimiento y la dignidad actualmente

[...] no es resultado de un desencanto político, sino, por el contrario, de un aumento de la sensibilidad moral: concientes, gracias a toda una serie de nuevos movimientos sociales, del valor político de la experiencia del menosprecio social o cultural, hemos entendido que el reconocimiento de la dignidad de personas o grupos constituye el elemento esencial de nuestro concepto de justicia (Honneth, 2010, p.12).

El reconocimiento intersubjetivo permite afianzar la estima personal y la autonomía. “Las normas éticas a la luz de las cuales los individuos pueden reconocerse recíprocamente en su especificidad individual están abiertas a un proceso de destradicionalización en el transcurso del cual pierden su carácter jerarquizante y prescriptivo gracias a una creciente generalización” (Honneth, 2010, p.30). Esto es, los modelos hegelianos de reconocimiento que retoma Honneth, a saber: amor, derecho y solidaridad, permiten relaciones humanas en donde se garantiza la dignidad y la integridad de los sujetos. Genera autoconfianza, autorrespeto y autoestima. Es cierto que Honneth busca ampliar el concepto de justicia hacia la vida buena, pero sin olvidar las bases sociales de la injusticia.

Honneth se interesó por el trasfondo de las luchas sociales, a saber: la gramática moral para entender el conflicto y la contraposición

a partir de disposiciones morales y normativas, y no solo utilitarias (Honneth, 2010, p.49). Aplicaremos este esquema teórico al caso concreto de Lomas de Polanco.

## LAS CEB DE LOMAS DE POLANCO: FE Y POLÍTICA EN Tensión

Lo sucedido políticamente entre 1973 y 1984 en una colonia urbano-popular como lo es Lomas de Polanco (Ramírez & Hermosillo, 1994),<sup>3</sup> fue producto, no sin contradicciones, de una serie de convergencias como fueron:

- El convenio entre el Instituto Mexicano de Desarrollo Comunitario (IMDEC) y Casa Loyola para evangelizar, concientizar y organizar a los habitantes de la colonia Santa Cecilia en el oriente de Guadalajara, y la creación de un taller de metodología social impartido por jesuitas y religiosas del Sagrado Corazón por el año 1971 (Ramírez & Hermosillo, 1994, p.24);
- El traslado del noviciado de los jesuitas, anteriormente situado en Puente Grande, Jalisco, a Lomas de Polanco a principios de los años setenta;
- El trabajo de comunidad cristiana que realizaban en el lugar las religiosas de María Reparadora;
- El discurso de la teología de la liberación de esos años;
- Los documentos eclesiales de la época (el Concilio Vaticano II: la iglesia de los laicos; el Documento de Puebla) y el apoyo, en parte, del obispado de José Salazar (1970-1987) a las comunidades cristianas de la región.
- Las necesidades individuales y colectivas de los colonos, en cuanto a reivindicaciones económicas y psicológicas.

3. En particular, véase sobre algunas consideraciones de la colonia en ese periodo, pp. 9-15 del texto citado.

- Las organizaciones políticas y sociales que por ese periodo estuvieron presentes en Lomas de Polanco (Ramírez & Hermosillo, 1994).<sup>4</sup>

Aunque cada uno de estos hechos merecería una puntualización específica, en este trabajo solo se hace referencia a la participación de los jesuitas durante el proceso que se gestó en dicho periodo y a la manera como los colonos asimilaron a su vida personal y social la experiencia de las CEB, específicamente en el campo político. Como se ha dicho ya, se interpreta la experiencia política en Lomas de Polanco desde los límites que impusieron las CEB. El argumento principal se centra en que la falta de consolidación política de la gran mayoría de los colonos no habría que buscarla solo en el ocaso de las estrategias reivindicativas de los mismos luego que sus demandas fueron satisfechas, ni en la falta de unidad entre las distintas organizaciones de izquierda que habitaban en aquel momento. También habría que escudriñar el papel neutralizador que tuvieron las experiencias religiosas promovidas por los jesuitas en los colonos que participaron en las CEB y la falta de capacidad de una buena parte de estos últimos por autonomizarse de la tutela tradicional de los religiosos.

Específicamente en Lomas de Polanco, la narrativa considerada aquí inicia en 1973, año en que llegan a la colonia los jesuitas. Estos fueron uno de los actores más visibles en torno al tema que aquí nos ocupa. A su llegada a la colonia se encontraron con un esquema de trabajo comunitario previo. Como lo hace todo clero urbano, en Lomas de Polanco se visitaba a las familias para invitarlas a reunirse en algunas comunidades cristianas. Ese era el nombre que tenían las bases cristianas hasta que, en 1979, con el Documento de Puebla, adquirieron el

4. Este texto tiene información sobre la convergencia y diferencia entre iglesia y movimientos políticos en Lomas de Polanco.

nombre de Comunidades Eclesiales de Base. Uno de los jesuitas más influyente en el proceso aquí narrado, al respecto cuenta:

Cuando yo llegué en agosto, salió el padre Hugo Zermeño, pero ya tenía formadas alrededor de 10 comunidades de adultos, y había generado una cooperativa de telas, un taller de costura con máquinas de coser para hacer uniformes, estaba también una crianza de conejos que apoyaban los novicios y que luego se suspendió porque pues no era el lugar ¿verdad? para que se multiplicaran los conejos.

La hermana María de Lourdes Rodarte, de las Reparadoras, al lado del padre Hugo Zermeño, había trazado camino en la colonia. También en esta, los conflictos del drenaje, alcantarillado e irregularidad de los terrenos ya estaban activos para ese entonces. Los colonos trataban de resolverlos. La confluencia entre jesuitas y colonos inició con el aprovechamiento de las CEB para tratar asuntos relacionados con la problemática de la colonia. Dio resultado porque al interior de las CEB, el método que había inaugurado el padre Hugo Zermeño y la monja Rodarte, a saber: el tratar asuntos de la comunidad e iluminarlos con la Palabra de Dios les permitía a sus integrantes estar en contacto con las problemáticas generales de la colonia. Como lo expresa en entrevista un padre jesuita “ese método se reconoce en la iglesia como el método pastoral profético, que tiene tres elementos: ver, juzgar y actuar; y es el que inspiró también la constitución pastoral sobre la iglesia *Gaudium et Spes*, el año 66, y que lo generaron los obreros franceses de las juventudes católicas antes del Concilio Vaticano”.

Los discursos en torno a “construir el reino de Dios en la Tierra” y la “toma de conciencia del pueblo”, se vincularon a la demanda por solucionar los problemas básicos de los colonos: agua, drenaje, luz, transporte. Pero los vínculos no eran claros en su aspecto político, sobre todo porque en las CEB lo prioritario era la espiritualidad. Era de esperarse que mientras los religiosos de las CEB querían impulsar estas

como proyectos eclesiales, la gente de IMDEC, por ejemplo, y posteriormente las organizaciones de izquierda, planteaban un proyecto más político (Ramírez & Hermosillo, 1994, p.26). Fue clave para el futuro de esta historia que las bases se decidieran por la religión.

Conforme fue consolidándose el proyecto Lomas de Polanco que los jesuitas, financiados por Servicios Educativos de Occidente (Sedoc), llevaban adelante, la idea de crear una organización popular parecía natural en medio de las demandas por los servicios públicos de la colonia (Ramírez & Hermosillo, 1994, pp. 31-36).

De las demandas sobre los servicios, las movilizaciones y presiones de los colonos al ayuntamiento, secretaría o al gobierno del estado de Jalisco, del trabajo pedagógico de los jesuitas, las monjas y las asambleas de los habitantes de Lomas de Polanco y otras colonias aledañas, surgió en 1981 el Comité Popular del Sur (CPS). Se definía como una organización “democrática, urbana, popular, autónoma de los partidos”, que luchaba por “demandas económicas, políticas y democráticas”; que buscaba construir “una sociedad más justa gobernada por los trabajadores de la ciudad y el campo”. En su imaginario aspiraba a terminar con la injusticia, miseria y explotación (Ramírez & Hermosillo, 1994, p.37).

Era obvio, aunque sus integrantes no lo vieran así en ese momento, que este discurso contrastaba con las acciones y los hechos reales. La demanda de agua, luz, drenaje, transporte, empedrado, regularización de tenencia de la tierra, poco tenían que ver con alguna crítica de economía política o acción revolucionaria. Sin embargo, al estar abierto el CPS a transferir sus iniciaciones políticas a un contexto más nacional, se encontraron con la existencia del Movimiento Urbano Popular (MUP), específicamente en el escenario de la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (Conamup).

La Conamup nació el 18 de abril de 1981, en el II Encuentro Nacional de Movimientos Populares, realizado en el estado de Durango (Hernández, 1987, p.13). Sus antecedentes son de los años veinte, concretamente, de las luchas por conquistar mejores condiciones de vida en las ciudades. Pero es en la década de los setenta cuando se intensifica el

surgimiento de movimientos urbanos en el país. En esos años en Monterrey, Durango, Distrito Federal, solo por mencionar algunos casos, la disputa por el consumo y el bienestar ciudadano se intensifica más que por una reivindicación sobre los procesos productivos (Hernández, 1987, pp. 31-48).<sup>5</sup>

Aunque por ese entonces se aceptaba que el MUP era un aliado formal de la clase obrera, no tenía un vínculo directo y consolidado con esta debido al caudillismo, sectarismo y dispersión de aquel. Se entendía que las condiciones precarias de existencia de la gran mayoría de habitantes de las ciudades era causa del sistema capitalista, sin embargo, el análisis de dichas causas era pobre, dado el atraso político de los integrantes del MUP. En concreto, el MUP se orientaba hacia la lucha por la tenencia de la tierra, el acceso a los servicios públicos y contra la carestía de la vida (Ramírez, 1986, pp. 28-30). Su interlocutor en conflicto era el estado, los propietarios del suelo urbano, así como los capitalistas que vendían servicios del sector. La forma organizativa era la asamblea y las acciones se constituían en buena medida de la manifestación masiva.

Como hoy se sabe, las luchas urbanas o populares se generaron por las contradicciones del desarrollo capitalista de las ciudades mexicanas y las implicaciones políticas del proceso de urbanización (Ramírez, 1986, p.20). En buena medida las reivindicaciones sobre servicios públicos provenían de los aparatos oficiales, fueran de centro, izquierda o derecha política. En mucho,

La hegemonía en la conducción de las reivindicaciones urbanas, pertenece indudablemente al PRI; a través de sus múltiples aparatos (organizaciones, dependencias, etc.), el partido oficial ejerce el control y dominio en este terreno desde que los movimientos urbanos se convierten en México en un campo importante de apoyo, negociación o posible enfrentamiento al sistema (Ramírez, 1986, p.24).

5. Sobre las acciones y encuentros de la Conamup, pp. 31-48 del texto referido.

Aunque el Partido Acción Nacional (PAN) tenía incidencia en algunos estados, sobre todo el Partido Socialista Unificado de México (PSUM), el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) y el Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT) eran quienes orientaban en gran medida a la Organización de Izquierda Revolucionaria Línea de Masas (OIR-LM), el Movimiento Revolucionario del Pueblo (MRP), Unión de Lucha Revolucionaria (ULR), Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR), Corriente Socialista (CS), Organización Revolucionaria Punto Crítico (ORPC), influían en las organizaciones populares. Sin embargo, el estado mexicano tuvo sus estrategias para mediatizar y cooptar los movimientos urbanos (Ramírez, 1986, pp. 51-52).

La Conamup, amplia y de tipo frentista, intentó unificar el MUP (Ramírez, 1986, p.174). Con todo y su apuesta, la coordinadora era heterogénea y su nivel de desarrollo político desigual. Por su composición evidenciaba ser una organización de masas y no una organización política. Eso explica la coexistencias de diferentes ideologías y cosmovisiones (cristianos, obreros, estudiantes, colonos sin formación política, cuadros revolucionarios) que, en torno a un frente común, tejieron alianzas pero a corto plazo. Al interior de la Conamup no solo había divergencias políticas e ideológicas, también en la manera de concebir la resolución de los conflictos se dejaban ver serias diferencias (Ramírez, 1986, pp. 181-183).

Era muy difícil pensar que en el MUP y la Conamup la lucha por la democracia era un fin en sí mismo. En realidad no era una prioridad. No estaba a la base la ciudadanización porque esta es una perspectiva liberal que reivindicaba los derechos civiles, y por aquellos años esta idea estaba lejos de ser concebida en este escenario. Estaban más cerca de discursos revolucionarios o marxistas, que al mismo tiempo tensionaban los intereses marcadamente populares del movimiento y la coordinadora. La idea de luchar por la democracia como valor supremo en México, fue tomado por diversos sectores a finales de los ochenta, una vez que los potenciales de emancipación socialista se vieron cuestionados. La verdad es que la mayoría de las organizaciones



que integraban la Conamup en su interior fueron caudillistas, populistas, clientelistas y personalistas.

La Conamup intentó integrar las luchas y las organizaciones urbanas de todo el país.

Hasta 1983 crece de año en año, como lo comprueban sus encuentros nacionales: 15 organizaciones independientes de masas participan en el Primer Encuentro Nacional de colonias Populares (1980), 60 en el Segundo Encuentro Nacional de Movimientos Populares (1981) y más de cien organizaciones en el tercero (1982) (Bouchier, 1990, p.204).

Pero el problema con el que se encuentra para lograr la unidad es que aglutina organizaciones de base con vínculos partidistas y organizaciones que tienen sus propios proyectos políticos y formas de lucha particulares (Ramírez, 1986, p.208). Pronto se nota que no hay claridad en torno a la dirección de la Conamup y aparece una disyuntiva: o se es una organización de masas o se es partidaria. En el Tercer Encuentro Nacional se le da salida a este dilema mediante el fortalecimiento de la corriente Línea de Masas y las restricciones a otras organizaciones y a los sectores cercanos a partidos políticos (Ramírez, 1986, p.211).

La coordinadora se consolida, pues, negando o relegando la presencia en el sector urbano popular —en algunos casos incipiente— de las otras izquierdas: la “reformista”, “la vanguardista” y “la ultraizquierda”, conformando espacios de representación cerrados a la expresión plural; en fin, ahogando expresiones orgánicas y tendencias de desenvolvimiento que se apartan de la concepción Línea de Masas de organización popular (Ramírez, 1986, p.213).

Por este esquema segregacionista, la unidad en la estrategia de la acción es problemática. Las controversias al interior de la Conamup surgen al no coincidir en tres puntos centrales de la coordinadora: tenencia de la tierra, dotación de servicios y participación electoral. Este último punto es el más controvertido porque obliga a definirse como

organización de masas u organización política. Sin acuerdo alguno, se desvanece toda posibilidad de unión táctica, y para 1984 la Conamup comienza a desarticularse.

Con la convergencia natural de las CEB y el CPS con miembros de la Conamup, específicamente con la ACNR, los jesuitas y algunos miembros de las CEB sienten que sobre su trabajo de base se quieren montar otras organizaciones. Sobre este hecho, los colonos motivados por el solo discurso religioso de los jesuitas no alcanzaban a entender la lucha política más comprometida y de largo plazo que se entrelazaba en sus comunidades de base de aquel entonces. Una dirigente de CEB así lo sostenía:

[...] no alcanzo a entender muchas cosas, por ejemplo, yo no entiendo qué era lo que quería Germán Pintor con el Comité Popular del Sur, qué era lo que él pretendía ¿Llevarnos a qué? Como a fruto de comunidades, o como a un partido, un partido político, no sé [...] pero lo cierto es que era otra cosa ya, ya no era comunidad eclesial de base, era otra cosa ya.

El trabajo político que se buscaba subsumir en él la experiencia de las CEB, para bastantes miembros de estas era ajeno. No lo entienden, a tal grado que lo observan con recelo y diferente al de los jesuitas. Los sentimientos para con los religiosos, por parte de la mayoría de los colonos, muestran la elección que hicieron entre la molesta convergencia fe y política. Un jesuita lo alcanza a captar:

Las personas que se fueron concientizando en mayor grado [...] que de pronto en ese proceso se fueron involucrando más en este ámbito de lo político, partidista, y de pronto para ellos era como vivir una enorme conflictividad entre su identidad y su ser cristianos y parte de las Comunidades Eclesiales de Base. Entonces por esos organizativos que de pronto los llevaban a terrenos bastante inhóspitos, de alguna manera [...] para mí fue finalmente esa experiencia y de

plantear que la identidad de ser Jesuita se concreta y se traducía en eso, en la posibilidad de procesos de participación y de acompañamiento con la gente.

Los jesuitas se percataron de todo esto y tomaron medidas al respecto: desplazaron todo rastro de trabajo político que pudiera poner en riesgo su proyecto religioso. A pesar de ello, los comités que se conformaron dentro del CPS estuvieron activos de 1982 a 1984 (Ramírez & Hermosillo, 1994). En 1984 los asesores religiosos abandonaron el CPS y dejaron de apoyarlo con los recursos del Sedoc. Aunque las CEB permanecieron en el CPS, la ACNR tomó el control y el liderazgo del comité. La idea principal era acercar a la CPS a la Conamup. Para ello se solicitaba la “formación de cuadros”, política e ideológicamente (Ramírez & Hermosillo, 1994). Como esto no sucedió, con el tiempo el CPS perdió dirección. La explicación de esto último radica en que el CPS estuvo formado desde su inicio con la cosmovisión religiosa-jesuita de las CEB, de la cual los integrantes no pudieron independizarse totalmente. Así lo entiende un jesuita escolar que llegó a la colonia:

No creo que hubiera un discurso claramente estructurado, yo diría, creo que había por un lado, sí, una motivación. A ver, yo diría tal vez dos vertientes: una por un lado todo ese tema de la fe y la justicia, o sea esta parte más religiosa y vinculada a la identidad jesuita de plantear que el hecho de tener una o de profesar una fe, tenía que tener una explicación y una consecuencia más de carácter social. Y yo creo que la otra, pues era una gran aspiración política de la transformación social, o sea, de que había posibilidades de eso, de cambiar una realidad social, y que en ese cambio, proceso de transformación, eran importantes los procesos de formación de la conciencia de las personas y los procesos organizativos. O sea que la gente pudiera tener espacios dónde participar, expresar su palabra, expresar su necesidad y buscarles una solución y una transformación en cosas muy concretas, como era el tema de la es-

crituración, para que la gente no tuviera que vivir en la permanente zozobra de no tener una propiedad, o tener que gastar una cantidad significativa para contratar un abogado que le resolviera el asunto; hasta esta idea, de eso, de un ejercicio del poder público de otra naturaleza mayor. Es como esta expectativa de la transformación social a través de la participación activa y organizada, y conciente de la gente. Claro que mucho de eso, al paso del tiempo uno se puede preguntar, qué tan cuestionable podría ser, o sea citando a nuestro amigo Rafa, que él decía: concientizar a la gente puede significar que repita los discursos que tú le has transmitido [...] Pero yo creo que había estas dos vertientes, una está más vinculada a la identidad jesuita, el tema de la fe y la justicia, y por el otro, sí una expectativa de la transformación social, digamos, a partir de los procesos de organización y de generar espacios más colectivos de actuación social.

Exactamente, las CEB guiadas por los jesuitas no politizaban sino que evangelizaban; buscaban consolidar la compasión y no la justicia producto de una lucha política en el escenario conflictivo del momento. Un ex integrante de las CEB y el CPS relata con melancolía esa división: “Pero me tocó escuchar, me tocó estar viviéndolo, y me sentí así como dividido, por un lado está la ACNR, pero por otro lado están los grupos de comunidades de base con los jesuitas, entonces ahí, ¿para dónde te haces?”

Una ruta para la comprensión de toda esta trama podría ser el esquema evangelizador de los jesuitas en Lomas de Polanco. Los ejercicios espirituales estaban marcados por una intencionalidad muy precisa: relacionar la experiencia de espiritualidad con la vida cotidiana. Era el tema del amor al prójimo, puesto en marcha con las personas que participaban. La experiencia estaba relacionada con la misericordia cristiana: apoyar a los demás en sus necesidades. Entonces, la gente se conectó con las CEB por la parte emocional o sentimental. Los problemas cotidianos, sociales, económicos o personales que los sujetos sentían que los lastimaban, encontraron salud en ellas, sobre todo por

el tipo de relación social aparentemente sin contradicciones que se respiraba al interior, a saber: la paz perpetua y la fraternidad universal. En los relatos de los colonos que participaron, se nota el recuerdo de una solidaridad que se tejió por una marcada moralidad cristiana y compasiva, motivada por la retórica jesuita reforzada con actividades en las propias CEB. Las vidas malogradas, con carencias y falta de estima, hacen decir a las personas que gracias a las CEB pudieron superar en parte la vida lastimada que llevaban. Una mujer miembro de las CEB recuerda:

En mi vida también me sirvió mucho. Tal vez piensen que yo soy ignorante y lo que sea. Pero yo, mi vida cambió totalmente. [...] porque yo me sentía muy mal, tenía depresiones y ya cuando empecé a ir a esos grupos, primero empecé yendo a la acción católica y antes de entrar a esos grupos yo ya iba a esas reuniones de la acción católica, siempre se trabajan en la parroquia, siempre me ha gustado trabajar así [...] me uní a la adoración del Santísimo y ya después de eso me invitaron acá.

A mí me llena eso, cuando yo tenía esas depresiones, yo sufrí mucho mi matrimonio porque mi marido, pobrecito en paz descansa, como que era medio bipolar algo así porque en un ratito se enojaba y no sabías ni por qué y pues había que luchar en eso. Y a mí me entraban depresiones, fue cuando me invitaron a esos grupos, fue cuando mi vida cambió que empecé a conocer a Dios, a leer la Biblia. Yo no me llenaba de leer la Biblia [...] y todavía. A mí me encanta leer la Biblia y pues eso a mí empezó a llenar, me empezó a dar vida y me levantó. Yo me sentía feliz, eso me llenó.

Otro relato en el mismo sentido lo narra una integrante de las mismas CEB:

Bueno mira, cuando inician los grupos, para mí fue muy importante el ir adentrándome en el conocimiento de un Dios del amor a través

de los grupos. Cuando era niña, teníamos siempre la idea del Dios castigador, del Dios que estaba como apuntando lo que hacías mal. Teníamos una idea de un Dios que le temíamos. Conforme fueron avanzando mis conocimientos en la catequesis, pues me fui dando cuenta que era un Dios distinto al que conocí cuando era niña. Cuando yo ya empiezo a estar más empapada de todo lo que son las comunidades, el trabajo cambia totalmente mi relación con Dios, porque encuentro que es un Dios de amor, de perdón, que ves en los hermanos y la solidaridad que se da en los grupos. Eso es muy fuerte en mi vida, tal es así que cuando yo tenía que estudiar [...] cuando iba a decidir qué carrera iba a tomar porque siempre me ha gustado la cantada, entonces, estaba yo: ¿entro a la escuela de música o entro a trabajo social? y entonces marcó mucho mi vida eso porque lo que se vive en los grupos, el espíritu de los grupos y la solidaridad, todo eso se daba en trabajo social, entonces impacta tanto que decido tomar la carrera de trabajo social, precisamente por el servicio a los demás. Eso es lo que creo yo más fuerte que encontré en esos inicios, y también, bueno, la amistad muy profunda que se da con todos los novicios, la entrega que ellos tienen y como te vas hermanando con los grupos, se va viviendo como una idea distinta, como una vida distinta de conocimiento, de entrega, de ayuda, de apoyo.

Un joven de aquellos años cuenta su experiencia:

Fíjate que mi vida primero cambia en lo personal más que mi vida de familia, como hijo de familia, [...] porque de toda mi familia solamente yo participé en las comunidades, o sea ni a mis padres ni a mis hermanos les motivó, a mí sí me gustó mucho, entonces el cambio fue básicamente a nivel personal y el primer cambio que noté es que muchas cosas que yo traía inculcadas como el ser muy respetuoso y temeroso de Dios por ejemplo, pues a lo mejor no había que ser tan respetuoso, tan temeroso de Dios. Es decir, que

si no pasaba nada, si en un momento dado no me santiguo, que no pasaba nada si de pronto sueltas un improprio, ¿sí?, ese tipo de temorcitos y el poder entender por qué la Biblia en cierto modo es un documento que sigue vigente [...] yo creo que de los aprendizajes más fuertes que yo encontré fue el de empezar a hacerte más crítico con las cosas que pasan. Muchos vivimos como que en una sola línea, o sea todo lo que pasa alrededor, mientras no te afecte no te interesa, ¿sí?, entonces más bien la pauta es, a ver, vamos analizando, vámonos haciendo concientes de lo que está ocurriendo en nuestro alrededor, pero sobre todo vámonos haciéndonos concientes de lo que nosotros podemos hacer porque yo creo que gran parte del problema es que nosotros dejamos de hacer cosas que pudiéramos aportar. Cosas muy simples desde, no sé, recoger una basura, ayudarle a una persona que se cae o que va cargada con algo, como que dejar de pensar nada más en ti y ve buscando, no, ve buscando ayudar simplemente pues se te presenta la oportunidad, apoya ¿no?, no te quedes sin hacer nada, no te quedes con las manos cruzadas.

Además, el legado de los jesuitas es reconocido en el sentido en que los actores dan cuenta de que les enseñaron a observar la realidad de la vida cotidiana de otra manera. Aunque de forma general y confusa, recuerdan que el sentido metodológico del ver, juzgar y actuar les enseñó a luchar por sus derechos. Pero por otro lado, se puede observar que los límites hermenéuticos de una comunidad fraterna guiada por el Evangelio, no alcanzaba para la conformación de una acción política más estructural, estratégica y de largo alcance, que trascendiera el ámbito subjetivo y local.

También habría que agregar que la dinámica de la urbanización popular de las periferias perfilaba la constitución de los actores políticos y sociales que ahí surgían y por ende, el grado psicológico de los potenciales emancipativos de las clases subalternas. Es decir, este tipo de urbanización popular o también llamada marginal, tiene su génesis

en un complejo entramado de relaciones políticas debido a que su gestación inicia de manera irregular. Como la ocupación de terrenos se realiza al margen de las normas establecidas por las autoridades, las invasiones y las ventas ilegales de terrenos están a la orden del día. De esta manera la regularización de la tierra pasa por un proceso conflictivo entre los colonos, fraccionadores legales y clandestinos, terratenientes, inmobiliarias y el estado (Ramírez, 1995, p.24).<sup>6</sup> En no pocas ocasiones, al interior del conflicto por la venta, compra, adquisición, legalidad y regularización de la tierra, por la dinámica social en la que se inserta el conflicto participan funcionarios públicos, partidos y organizaciones políticas, religiosos y los propios colonos que habitan los terrenos en disputa.

Eso fue lo que sucedió en Lomas de Polanco. La convergencia y conflicto desatada en la colonia: jesuitas, colonos, estado, organizaciones oficiales y de izquierda, tiene también una explicación estructural. Con esto es posible inferir que la movilización de los colonos en Lomas de Polanco fue limitada también, debido a que sus problemas se solucionaron relativamente pronto. En primer lugar la colonia tuvo su origen en tierra ejidal; además, que los colonos no invadieron colectivamente sino que compraron individualmente su terreno (Ramírez, 1995, p.85). La colonia en poco tiempo, de 1980 a 1984, logró contar con agua, drenaje, transporte público, alumbrado y, con algunas deficiencias, electricidad y pavimentación.

En estas reivindicaciones, el CPS agrupaba a tres colonias: Echeverría, Lomas de Polanco y López Portillo. En su dicho, el comité buscaba formar cuadros obreros y concientizar a otros sectores sociales (Ramírez, 1995, p.94). En los primeros discursos del CPS había una mezcla de conceptos como conciencia de clase, conciencia popular, autonomía de la organización, conciencia crítica. Pero en realidad su

6. Sobre el papel de cada actor en este tipo de proceso urbanizador, véase las pp. 28-46 del libro de referencia.



trabajo se concentró en pugnar por la solución de problemas básicos de la colonia, principalmente de infraestructura: regularización de la tierra, electrificación, empedrado, agua potable y drenaje (Ramírez, 1995, pp. 96-99, 101-104 y 108-113).

Cuando esto terminó, esto es, al no existir ya un foco de conflicto tan materializado como lo referente a la infraestructura de la colonia, devino la desmovilización. Algunos miembros de las CEB se preguntaban por los alcances de su concientización lograda:

Que es en ese sentido que yo en lo particular veo la conciencia como base, pudieran ser los grupos de reflexión, o sea sí, vamos a, consigues esto, pero si mantenemos los grupos de reflexión, la conciencia se va ir dando, obtienes esto ¿pero qué más?, o sea, para una vida digna como lo fue la consigna de la Coordinadora de las Colonias Populares, ¿qué más?, o ¿cuál sería nuestro trabajo para de veras tener una vida digna?, si ya tenemos las escrituras, si ya tenemos el empedrado, y ¿ahora qué?

Debido a la separación entre los dos proyectos, el político y el religioso, la concientización de las CEB no alcanzaba para la proyección de una política consolidada en la colonia (Ramírez, 1995, p.95). Tal concientización era demasiado precaria, o cuando había dado un salto cualitativo era neutralizada por la compasión jesuita. Dicho de otra manera, la concientización de las CEB era limitada a cuestiones psicológicas de las personas en sus vidas y las demandas populares del momento; sin embargo, algunos miembros de la colonia deseaban transitar hacia una configuración más política de su acción. La respuesta de los jesuitas fue neutralizar la construcción política que comenzaba a asomarse en algunos miembros de las CEB. Por eso desplazaron de su área de acción a Germán Pintor, un miembro destacado de las CEB y ACNR.

Según Juan Manuel Ramírez Sáiz, la decisión “significó una solución pluralista que implicó un avance ideológico y táctico” (Ramírez,

1995, pp. 105 y 171),<sup>7</sup> pero para varios de los colonos resultó contraproducente. De hecho, uno de los jesuitas más representativos de ese momento expresó, que Germán Pintor “se salió como del esquema metodológico de promoción y de atención” del Sedoc. En efecto, a los ojos de este jesuita, las organizaciones de izquierda intentaban apropiarse de los miembros de las CEB que tenían un perfil político reivindicativo, de lucha. Germán Pintor y otros dirigentes, para él “y para el equipo suponía una tensión, por este aspecto más ideológico, más inspirado en el socialismo”.

Como lo hemos expresado desde el principio de este trabajo, los jesuitas llegaron a Lomas de Polanco a llevar la compasión como se lo demandaba su principio religioso. Movidos por la situación y los discursos del momento, iniciaron un trabajo pastoral que configuró un tipo de concientización popular que se conectó con los anhelos de justicia distributiva de parte de los colonos. De esta manera, fe y política comenzaron a converger. Pero los jesuitas siempre mantuvieron la obediencia a sus superiores cuando fueron confrontados por su quehacer en las zonas marginadas.

En una carta que Pedro Arrupe escribe en 1981, en esos momentos Padre General de la Compañía de Jesús, dirigida originalmente a los provinciales de América Latina pero con efecto en los círculos jesuitas del continente, respondía a las inquietudes de jerarcas de la iglesia católica y de la Compañía de Jesús en torno al uso del análisis marxista en el trabajo pastoral. La carta expresaba el problema desde una pregunta específica: “¿Puede un cristiano, un jesuita, hacer suyo el ‘análisis marxista’, distinguiéndolo de la filosofía o ideología marxista,

7. A propósito, Ramírez Sáiz justifica la acción de los jesuitas con respecto a la división que se gestó una vez que Germán Pintor fue desplazado del CPS. Refiere que este último y algunos animadores de las CEB no informaron suficientemente a los jesuitas de la creación de organizaciones políticas al interior del CPS. Según Ramírez Sáiz, Pintor debía de hacerlo porque era asalariado de los jesuitas! Y acepta que los jesuitas vieron con celo que su “proyecto” fuera capitalizado hacia una instancia política que ellos no habían dictado (pp. 172-173).

y también de la praxis, o al menos de su totalidad?” (Arrupe, 1981, p.1). Su respuesta fue esta:

En primer lugar, me parece que, en vista del análisis que hacemos de la sociedad, podemos aceptar un cierto número de puntos de vista metodológicos que surgen más o menos del análisis marxista, a condición que no les demos un carácter exclusivo. Por ejemplo, la atención a los factores económicos, a las estructuras de propiedad, a los intereses económicos que pueden mover a unos grupos o a otros; la sensibilidad a la explotación de que son víctimas clases enteras; la atención al lugar que ocupan las clases sociales en la historia (al menos de numerosas sociedades); la atención a las ideologías que pueden servir de disfraz a ciertos intereses y aun a injusticias (Arrupe, 1981, p.2).

Aseguraba que en materia de análisis social no debía haber ningún *a priori*; que se debería verificar los supuestos de los que se parte “debido a que con frecuencia se les confunde abusivamente con la opción evangélica a favor de los pobres” (Arrupe, 1981, p.3). Aunque no aclara a qué marxismo se está refiriendo, Pedro Arrupe supone que el materialismo histórico, del cual no explicita qué es o qué significa, es reductor porque hace depender todas las esferas de la sociedad a la dinámica de las relaciones económicas. Por ello lo declara perjudicial para la fe cristiana. Además, advierte que el materialismo es crítico de la religión, por lo que desde su análisis “la fe en Dios Creador y en Jesucristo Salvador se debilita, o al menos aparece como algo poco útil. El sentido de lo gratuito se desvanece ante el sentido de lo útil. La esperanza cristiana tiende a convertirse en algo irreal” (Arrupe, 1981, p.4).

Por otro lado, Arrupe entiende lo que él denomina materialismo histórico y análisis marxista, como una acción social que en su seno supone siempre una teoría radical del conflicto y de la lucha de clases. Para él ese es otro reduccionismo de cómo se comprende la histo-

ria humana. Contrario a eso, dice, el cristianismo tiene sus propios valores para pensar la transformación social como la persuasión, el testimonio, la reconciliación y la esperanza en la conversión (Arrupe, 1981, p.5).

En pocas palabras, para Arrupe el marxismo y su concepto de la historia humana no concuerda con la visión cristiana del hombre y de la sociedad, además de que desde este análisis, la realidad se politiza vaciando el lenguaje de la fe y la salvación. En resumen, como la mayoría de los jesuitas no podrían distinguir entre el método marxista y toda la ideología que hay de fondo en esta doctrina, concluye que este no es el mejor medio de acercamiento a la realidad en la formación de los escolares jesuitas (Arrupe, 1981, p.7).

El protagonismo de los jesuitas en esta carta es representativo:

Los cristianos son fácil y justamente sensibles al proyecto de liberar a los hombres de las dominaciones y opresiones a que están sometidos, a la promesa de hacer la verdad denunciando las ideologías que las ocultan, a la propuesta de suprimir las divisiones sociales [...] el cristianismo es un mensaje que aporta a los hombres una riqueza muy superior a la de cualquier concepto de análisis marxista, por útil que sea (Arrupe, 1981, p.8).

Bajo esta perspectiva, es fácil comprender que como las CEB dependían de los jesuitas, la configuración política de sus miembros fue limitada. En parte esa fue la razón por la que, una vez debilitadas las influencias políticas de la ACNR y los movimientos de izquierda, el CPS no pudo continuar su nivel de politización una vez que los jesuitas dejaron Lomas de Polanco (Ramírez, 1995, p.121).

Tampoco la ACNR logró activar al CPS puesto que la mayoría de sus miembros no se habían formado políticamente; solo tenían una tenue reflexión social derivada del esquema: “ver, juzgar, actuar”. Sus demandas de justicia distributiva estuvieron mediadas por la apremiante necesidad de contar con los servicios básicos de la colonia, por lo

que sus interlocutores siempre fueron el gobierno municipal y las dependencias estatales y federales correspondientes a sus exigencias. Todo su ejercicio reivindicativo transitó por las vías institucionales. Como bien lo dice Ramírez Sáiz, desde un marco teórico de los movimientos urbanos populares, a excepción de algunos casos particulares, tienen la característica general de nacer de manera espontánea y con un nivel de politización pobre, bajo demandas específicas que, una vez resueltas, desarticulan y hacen desaparecer a dichos movimientos (Ramírez, 1995, p.12).

Los conflictos no llegaron a agudizarse debido a que los adversarios estaban, en los hechos, referidos a la precariedad económica y problemas psicológicos de los colonos, por lo que una vez atendidos, la vida cotidiana corría “normalmente”. En otras palabras, no existía una definición explícita sobre un enemigo común marcado por alguna teoría política como lo era en su tiempo el marxismo, el castrismo o el sandinismo. Ni el enemigo era el capitalismo, la oligarquía, el imperialismo o la burguesía local, como algunas veces aparecía en la retórica de algunos líderes o en los folletos (*Morrales*) elaborados para las CEB y las actas del CPS (Ramírez, 1995, p.150).

Pero las conclusiones a las que Ramírez Sáiz llega sobre el CPS no son del todo asertivas. Considera que las limitaciones mayores fueron por la insuficiente unidad en las reivindicaciones, el intento de sus miembros de participar en elecciones sin haberlo consensado con las bases, la posición excluyente entre CEB y ACNR y el no haber evolucionado hacia un programa y posición política más definidos (Ramírez, 1995, p.126).

Tales conclusiones son más bien secundarias. Es cierto que estructuralmente el campo de acción política de esos años, en Jalisco, no era del todo favorable para las organizaciones independientes. El Partido Revolucionario Institucional (PRI) dominaba la escena electoral y clientelar, el PAN era la principal fuerza opositora y las fuerzas emergentes nacientes después de la reforma política de 1979, aún no se consolidaban en la geografía política del país. Pero los miembros de las CEB, el

CPS y demás organizaciones, lograron democratizar en gran medida los comités municipales de vecinos y mantener vínculos con otras organizaciones locales y nacionales. El problema central que aquí se argumenta fue que la dinámica sociorreligiosa impuesta por los jesuitas desplazó cualquier otra iniciativa de los colonos, por lo que se neutralizó toda propuesta que permitiera a los miembros de las CEB transitar hacia formas políticas seculares de mayor alcance social.

Con el mito motor de los jesuitas de fe y justicia, al limitarse a la responsabilidad de la vida sociopsicológica de los miembros de la CEB, estos recibieron una fuente de inspiración religiosa para hacerse conscientes de sus vidas tejidas en la precariedad y el agravio, e impulsar un cambio personal en ellas. Esto incluía el bienestar de su colonia como una extensión de la particularidad de sus vidas. Pero los retiros y los grupos de reflexión de las CEB solo permitían proyectar la utopía de la comunidad fraterna universal que el cristianismo tiene de base. Cualquier otro intento de traspasar este proyecto ideado por los jesuitas debía detenerse.

De hecho, como bien lo apunta Ramírez Sáiz, la identidad de los colonos que participaron en el CPS estaba en gran medida basada en la ideología que los jesuitas y monjas pregonaban (Ramírez, 1995, p.146). A esto se le podría sumar el que los líderes más importantes de este proceso siempre fueron externos a la colonia (Ramírez, 1995, p.147). Sus intereses estaban marcados por su sensibilidad hacia los que menos tienen y, en el caso de los jesuitas, por decisiones institucionales que no dependían de ellos. De ahí se puede inferir que el compromiso político de largo plazo no era posible. A propósito de esto comenta un exmiembro del Centro de Educación Social Lomas de Polanco (Ceslop) y de las CEB:

Bueno, nuestro grupo Ceslop era un grupo de estudiantes exteriores a la colonia, de todos los que estábamos ahí, teníamos la característica que éramos chavos inquietos. “El flaco”, que era Rafael, hizo la preparatoria, luego entró a estudiar sociología [...] él era estudiante

como yo, externo a la colonia. Luego estaba Alicia, ahorita se me olvida su apellido, ella estudiante de Filosofía y Letras, también estudiante exterior a la colonia. Estaba Gloria Angélica, ella también estudiante de Sociología, exterior a la colonia. Estaba Malú Cueva, ella de ITESO, por cierto psicóloga [...] nosotros ya estábamos formados cuando ella llegó pero le interesó lo que estábamos haciendo, estuve con nosotros un tiempo nada más, pero también era alguien que venía de fuera a hacer un trabajo en la colonia [...] Nuestro grupo se constituyó como un grupo de gente que queríamos hacer algo, pero nos sentíamos exteriores, nos sentíamos como alguien que queríamos hacer algo ahí, en esa colonia, con esas personas, entonces nos constituimos así como un grupo que decíamos tener compromiso o queríamos tener un compromiso con las personas: promotores de educación popular, de conciencia política si se quiere, de organización, y trabajábamos con las Comunidades Eclesiales de Base, que eran grupos de colonos que se habían organizado previamente a nosotros. Digamos, nosotros no fuimos quienes organizamos eso, ellos estaban ahí y trabajaban en lo que sería una conciencia como colonos, como cristianos, como personas que querían hacer algo por su comunidad.

Para cualquier grupo externo como el Ceslop era difícil ingresar al campo hegemonizado por los jesuitas: “Porque había momentos en donde había cosas en las que no estábamos respaldados por los jesuitas, ellos se desmarcaban de cosas que tenían un carácter más político, y en todo caso ahí vamos nosotros como Ceslop, o como actores singulares.”

Para que el CPS y quienes “tenían ganas de algo más” dieran un salto cualitativo hacia lo político, la primera tarea consistía en independizarse de la tutela de los jesuitas o, en su defecto, que estos se subsumieran a sus iniciativas. Este grado de autonomía les hubiese permitido despuntar con mayor firmeza su crítica al partido de estado, al clientelismo, presidencialismo y la antidemocracia de las organizaciones vecinales.

Pero la misma estructura de las CEB no lo permitía. Aglutinadas en pequeños núcleos de religiosos y vecinos, los primeros promovían siempre lo social mediado por la interpretación bíblica. Los vecinos que las formaban eran en su mayoría matrimonios entre los cuales las mujeres desempeñaban un papel más activo. Los temas estaban mayoritariamente marcados por la vida particular de los colonos que, al compartir más o menos la misma problemática, parecía sensible y racionalmente comunitaria. Cuando aparecían temas políticos, estos siempre eran mediatizados por los jesuitas. Era obvio que el margen de acción del CPS fuera limitado debido a que quienes participaban ahí no eran todos los colonos o todos los miembros de las CEB, sino solo los más inquietos y politizados, fueran escolares religiosos o activistas externos a la colonia.

Una participante de aquellos años define muy bien la interpretación que aquí seguimos:

[...] aunque no hay rupturas, aunque no hay aparentemente diferencias fuertes, nunca ha habido una conexión de trabajo a nivel popular con los jesuitas. Y bueno allí una parte, una hipótesis que yo tengo es que los jesuitas no saben trabajar con los laicos. Los jesuitas quieren que los laicos trabajen con ellos impulsando sus propios proyectos, pero los jesuitas colaborar con proyectos impulsados por laicos, eso no, eso no lo hacen.

El proyecto de Lomas de Polanco que impulsaron los jesuitas fue ambiguo porque, por un lado impulsaron en las CEB la participación social, pero cuando algunos colonos intentaron transitar hacia una politización más sólida neutralizaron todo avance en este sentido dentro de las CEB. Aunque los religiosos se defendieron esgrimiendo que la iglesia no participaba en política, pero que el cristiano sí debía hacerlo, en su proyección llevaron a algunos colonos a un nivel de conciencia política que después no supieron encauzar, debido a la dependencia de estos de los religiosos. A pesar de todo, varios colonos



siguieron su participación en el ámbito público aún con el control jesuita. Pero en general, cuando las demandas de justicia distributiva cesaron, los esbozos de lucha por reconocimiento social de algunos colonos estuvieron mediados por la espiritualidad de las CEB, por lo que nunca constituyeron una gramática que diera cuenta de que los agravios morales, provenientes de la clase dominante, redundaban en sus sufrimientos psicológicos.

## LAZOS SOCIALES, RECONOCIMIENTO Y AUTONOMÍA MORAL

Alguna vez Barrington Moore escribió que era muy “difícil precisar dónde y cómo empiezan los procesos de superación de la autoridad moral del sufrimiento y la opresión” (Moore, 1989, p.91). Intuía que este principio era poco visible. Pero aun con esta limitación, Moore estaba seguro que en este asunto, “para cualquier grupo oprimido, la primera tarea consiste en sobreponerse a la autoridad moral que sostiene las causas de su sufrimiento, y así crear una identidad política efectiva” (Moore, 1989, p.94). Esa nunca ha sido una tarea fácil. El mismo autor mostró en su estudio que los oprimidos algunas veces invierten las formas de solidaridad para ayudar al opresor como sucede en las prisiones norteamericanas y como sucedió en los campos de concentración. Esto lo realiza algún grupo o sector, hostilizando la rebelión para protegerse a sí mismos. La idea de Moore era que las limitaciones políticas de los oprimidos no habría que buscarlas solo en el actuar de la clase dominante o las acciones de las autoridades. Además de esto, se podía probar que los seres humanos pueden aprender a aceptar el dolor e incluso hasta elegir su propio sufrimiento (Moore, 1989, p.95).

El problema es doblemente difícil cuando el referente del que se ha de liberar es una autoridad definida esencialmente como benigna. En este caso, los actores sujetos a este tipo de autoridad siempre aparecen como sujetos de compasión o agravio y con poca autonomía moral. Cualquier resistencia individual a esta forma de autoridad resulta un

fracaso, porque el dominado siempre termina aceptando el escenario que le proyecta la autoridad legítima.

La idea que se sigue en este apartado es que con apoyo social entre los agraviados se vuelve mucho más fácil la lucha por la autonomía moral y la reivindicación sustancial para comprender mejor las injusticias y proyectar un horizonte político para la reparación de daños. Se argumenta que los lazos sociales son efectivos para contrarrestar a la autoridad y ganar autonomía moral, en la medida en que los sujetos dan cuenta de su sufrimiento, perciben y definen su situación como producto de una injusticia. Se trata de una construcción de gramática moral contra los agravios, que da razón del futuro humano de quienes padecen injusticias. Ello se hace colectivamente, en principio, venciendo la dependencia hacia cualquier autoridad, legítima o ilegítima, que obstaculice la autonomía moral de los oprimidos.

Un modelo de esto se puede rastrear en lo sucedido en la revolución salvadoreña, concretamente, en el tránsito del movimiento campesino a la insurgencia popular.<sup>8</sup> En ese caso, las CEB también cumplieron un papel fundamental en cuanto a concientización, como en el ejemplo de Lomas de Polanco; la diferencia estuvo en que en El Salvador, el contenido de estas siempre estuvo subordinado al proyecto político de los campesinos. La hipótesis de Ignacio Martín-Baró en torno a que las masas populares en El Salvador, y en especial el campesinado, rompieron con la conciencia fatalista de la religión cristiana, es sumamente sugerente y refuerza los argumentos aquí esgrimidos. La idea principal de Martín-Baró es que:

Sería impreciso o impropio afirmar que la conciencia religiosa está a la base del movimiento revolucionario salvadoreño de la década del setenta; pero difícilmente el campesinado se hubiera incorporado

8. También se podría estudiar el modelo que se siguió en Chiapas, sobre todo en las comunidades indígenas que, inspiradas en la teología india y de la liberación, lograron transitar a la insurgencia armada aparecida el 1 de enero de 1994.

a ese movimiento si no hubiera primero roto el esquema fatalista de su conciencia religiosa que explicaba y justificaba su situación de oprimido. El proceso de concientización religiosa hizo posible la toma de conciencia política de las mayorías del pueblo salvadoreño: la explicación de su destino no había que buscarla en Dios sino en la acción de los hombres (Martín-Baró, 1998, p.211).

Pero como bien matiza Carlos Rafael Cabarrús: “pasar de la conversión religiosa a la conversión política no fue, en todos los casos, un salto obligatorio” (1984, p.35). Pero por el éxito alcanzado en las CEB, los dirigentes revolucionarios iniciaban su trabajo político en esas misiones religiosas (Cabarrús, 1984, p.36). Con todo el apoyo de la estructura parroquial de la iglesia católica, “el fenómeno de conversión política nació de fuerzas que si bien en un principio no estaban separadas de la pastoral eclesial, tampoco brotaban de su seno” (Cabarrús, 1984, p.35). Fueron los propios campesinos los que aumentaron su autonomía moral de tal forma que en su lucha y objetivos nunca se subordinaron a autoridades de cualquier tipo que, aunque legítimas o benignas, implicara una dependencia en su futuro vital.

Con la pedagogía liberadora de Paulo Freire y la evangelización social, la conciencia de las masas populares cambió su percepción del régimen político-social de El Salvador. Por lo tanto, la legitimación de este se hacía cada vez más difícil. En este caso, los sujetos agraviados lograron subsumir su esperanza religiosa particular en su acción política colectiva, y no al revés como sucedió en Lomas de Polanco.

En el ejemplo, las bases sociales de la rebelión se forjaron en el colectivo que les permitió resistir el sufrimiento, cosa que individualmente en sus lamentaciones psicológicas o religiosas particulares, se antojaba demasiado difícil. Dicho de otra manera, no fue el contenido religioso lo que cambió las mentes de estas personas sino la gramática moral sobre las injusticias que al interior de las CEB se expresaban y vinculaban autónomamente a la comunidad sin ninguna restricción. La comunidad permitía un tipo de racionalidad comunicativa horizontal,

en la que era posible el diálogo y el acuerdo, cosa que no era posible en los aparatos oficiales afiliados al estado.

En gran parte de los países latinoamericanos, sus habitantes más pobres no solo tienen negada la institucionalización de sus derechos económicos sino también los políticos, en cuanto a “la expropiación de sus capacidades decisorias en los espacios de representación política y de sus capacidades comunicativas dentro de la esfera pública” (Isunza, 2001, p.94). El rezago en cuanto a institucionalización de derechos civiles, políticos y culturales no ha permitido que los movimientos populares de América Latina logren transitar a estrategias menos utilitaristas, debido a que sus demandas siguen siendo principalmente económicas. Pero como lo hemos planteado con Honneth, la base de una consolidación política comienza en gran medida en la lucha por el reconocimiento moral.

Según este modelo antiutilitario (o, por lo menos, no utilitario) de explicación de los fenómenos de rebelión y resistencia colectivas, debe presuponerse la existencia de ciertas expectativas de reconocimiento intersubjetivo, expectativas forjadas a lo largo del proceso de construcción de la identidad individual. Pero lo que se encuentra en los actos de menosprecio, no es sino la frustración de las expectativas en la forma individual de sentimiento de menosprecio provocadas por la desposesión de derechos y la exclusión o, también, por actos de indignidad o injuria. La superación a través de la resistencia y la rebelión ante estas situaciones de menosprecio solo es posible en el surgimiento de movimientos sociales, los cuales únicamente se pueden conformar gracias a la existencia de aquellos impulsos afectivos que buscan la autoafirmación (mediante la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima), cuando caen en terreno fértil. Esta capacidad de gestación depende radicalmente de la existencia de una semántica colectiva que permita *conocer* las experiencias de menosprecio atomizadas en las vivencias individuales como *relevantes* para el colectivo (Isunza, 2001, p.104).

De los tres patrones del reconocimiento: amor / amistad, derecho / autonomía, solidaridad / valoración social, en Lomas de Polanco solo

se logró el primero. Eso está evidenciado en la intuición afectiva de fraternidad narrada por los colonos y jesuitas como base fundamental de las CEB. Esto es comprensible; en buena medida las CEB de Lomas de Polanco promovieron conversiones motivacionales y personales a colonos provenientes de una vida dañada, por lo que la función del contenido evangélico cumplía su papel en la promesa de una compensación metahistórica, pero que iniciaba en la vida terrenal. Así lo hace saber una integrante de las CEB a pregunta expresa de quien entrevista:

—¿En qué cambió tu vida? ¿Por qué fue importante esto de las comunidades?

—Mi vida cambió en que ya no soy la misma ignorante, ya conozco a Dios, ya me amo, amo a mis semejantes, amo a mis hermanos, tengo amigos por toda la colonia. Donde quiera que yo salgo “¡Adiós, Eugenia, adiós!” yo hice muchos amigos aquí. Había unos que no me querían, pero hay otros que sí me quieren mucho. Yo siento bonito al salir porque dondequiera tengo amigos. Y pues a luchar, porque esta vida es de lucha, no es nada más decir ya la hice, ya me voy a sentar. No, la salvación es un proceso, una lucha, pues solamente el que lucha sale victorioso, si tú quieres de veras salvarte y de veras agradar a Dios, nosotros creemos en la salvación, quién sabe, hay otros que no creen, pero nosotros sí creemos en otra vida.

Otro miembro de las CEB se expresa en este mismo sentido:

Pues yo sentía a gusto porque como que no tanto por mi persona sino que sentía que servía para algo, para ayudar a otras personas, es decir, como que era una forma de servir a los demás y no importando pues las consecuencias. Llega uno a un extremo, a un término que te entregas a la gente, te entregas a los compañeros, que lo haces todo sin interés personal, lo haces pero por interés de todos. Es un interés común, eso es a lo que llegué yo, no buscaba nada para mí, buscaba

para mí y para los demás, no era una cosa que nada más me beneficiara a mí sino que nos beneficiaba a todos y ese era el único fin que buscábamos.

Esta narración nos la ofrece una persona que también participó en las CEB de Lomas de Polanco guiadas por los jesuitas:

[...] cuando estuvieron los jesuitas, creo yo que hubo mucho rescate de jóvenes que andaban por ningún lado y creo que fue no solo de jóvenes porque hubo comunidades también de niños y de adultos. Entonces creo que toda una familia estaba participando en su diferente etapa. Este era un proceso de crecimiento tanto espiritual como de conciencia, y eso hacía que donde quiera que tú anduvieras hubiera como esa hermandad, esa contentura de encontrarte a la gente en la calle, saludarla, de saber qué pasó; y por ejemplo, si alguien falleció, todo mundo nos enterábamos y estábamos en presencia, o que iba a ver algún evento y había revolución en la comunidad. Entonces siento yo que había una actividad muy profunda, muy bonita, que todo mundo estuviera inmerso en comunidades, tanto de adultos, de jóvenes y de niños. Entonces eso yo creo que mantenía una integración muy bonita a nivel familiar, entonces siento yo, y lo creo y estoy segura que esos años que nosotros vivimos en la juventud, pues fueron los mejores años porque nos dejaron muchas cosas por hacer, y te quedas pues con esa conciencia de hacer algo más por los demás. La colonia hoy, siento yo que está patas arriba, pero no solo la colonia sino que ahora sí todo el ámbito, pero uno como está inmerso en su colonia, sabe que hay muchas, muchos chavos, hay mucha juventud descarriada y antes la juventud que estaba en la comunidades no. Era por el trabajo de la gente y por lo tanto hacías una mejor familia ¿no? Porque estabas con esa conciencia, pero ahora está todo disperso y yo creo que se tiene que hacer algo como fuerte o profundo para que la juventud de ahorita tenga la oportunidad que tuvimos nosotros en aquellos ayerés.

Los miembros de las CEB de Lomas de Polanco generaron lazos sociales de amor y amistad fundamentales para mantener la cohesión al interior de estas, pero siempre mediadas por el contenido evangélico y la autoridad jesuita. El malestar psicológico y social que padecían (drogadicción, violencia, pandillerismo, depresión) era visto como producto de su acción moral personal y no como efecto de la exclusión, las injusticias estructurales del capitalismo o de la hegemonía de las clases dominantes. Desde esta perspectiva se puede entender que sus luchas sociales se limitaran a cuestiones distributivas y no a temas de reconocimiento. Eso no lo pudieron ver ni los colonos ni los jesuitas, ni ningún sujeto en ese momento activo. Se necesitaba relacionar lo simbólico y lo material de la realidad social para comprender el problema del reconocimiento que permitiera entender las bases sociales de la injusticia que repercutían en la vida personal de los colonos.

Las vidas lastimadas de los miembros de las CEB encontraban consuelo en la amistad que se tejía al interior de ellas, pero no lograban comprender que sus sufrimientos no eran totalmente responsabilidad de su actuación moral. Los jesuitas por su parte, al promover este tipo de lazo social fundado en la compasión cristiana, se sintieron satisfechos con la tarea institucional encomendada. Dice uno de ellos:

Para mí, todo lo que se vivió entre 80 y 87, fue algo que contribuyó a mi felicidad personal, incluso a nivel de amistad, ellos tejieron lazos y yo mismo con ellos, caso que si veo a alguien o me lo encuentro uno de los frutos es la amistad, apoyo, solidaridad, desde pésames y hasta visita en la clínica. Algunos hicimos buenos amigos, creo que el principal fruto fue la amistad, también la realización política de algunos, el desarrollo profesional.

En el mismo tenor otro jesuita expresa:

A mí la emoción profunda que me queda y el gusto, bueno, primero, consolidar una serie de relaciones de amigos que los traigo en la

entraña del corazón, ¿verdad? a mí cuando me dijeron que me iba yo sentía que me arrancaban la piel ¿verdad?, después de 15 años. Y después de que dejo esto hace 20, o más, 22 años, pues sigue viva la relación [...] Entonces dices, queda como un saldo de vida humana en el afecto.

Un tercero también coincide en este aspecto:

Era un sentimiento por un lado de amistad, porque yo creo que al paso del tiempo y de compartir muchas cosas, pues sí vas generando una relación personal cercana de amistad con la gente, que te compartía mucho de su vida cotidiana, y entonces eso te permitía una relación que no sólo era, vamos a decirlo, la militancia sino la relación personal y la construcción de algún lazo de amistad.

Exacto, la amistad, la convivencia y la fiesta que representaba la posibilidad de una comunidad fraterna universal era la motivación principal de las CEB en Lomas de Polanco. Acompañarse en la vida, en los momentos para la maduración cristiana era el objetivo base. Cualquier otro aspecto siempre resultó secundario. No se abordó el tema del sufrimiento y la injusticia profunda, más allá de la publicidad de la demandas sobre servicios públicos en la colonia. Las CEB, como en otras latitudes de América Latina, por su estructura comunitaria posibilitaba la comunicación sobre las formas de sufrimiento e infelicidad causadas institucionalmente, más allá de las publicitadas por los movimientos sociales. Sin embargo, en Lomas de Polanco las CEB no lograron construir una visión que permitiera a sus miembros saber más sobre las fuentes reales de su descontento y la proyección a futuro de una resistencia social. La causa fue la falta de una autonomía moral por parte de los colonos. Siempre dependieron de la autoridad tradicional que la iglesia católica impuso, aún en los mismos jesuitas.

A pesar de que el reconocimiento intersubjetivo permite afianzar la estima personal y la autonomía porque desarticula las relaciones



jerarquizadas de la sociedad tradicional, la gran mayoría de los colonos de Lomas de Polanco, adscritos a las CEB, no lograron hacer eso con los jesuitas. En todo momento dependieron de su tutela. La evidencia está en que cuando los religiosos abandonan Lomas de Polanco las CEB se debilitaron, y con el paso del tiempo desaparecieron como tales. Algunos ex miembros de las CEB lo narran de la siguiente manera:

[...] se notó bastante el que ellos se alejaron, pero pues según esto seguimos trabajando, pero como que siempre ya no era lo mismo, ya no era igual, hacía falta su presencia para que siguiera la motivación que teníamos antes. Aunque muchos teníamos o tenían experiencia, como que sí hacía falta su presencia, como que eran un motivo que nos hacían más fuertes y siempre nos sentimos pues un poco mal; digo mal en el sentido de que ya no éramos los mismos, ya no era la misma fuerza que tenían los grupos, faltaban ellos, faltaban las madres, faltaban los jesuitas, ya después nos pasó como a los apóstoles, nos aventaron así, órale, ustedes váyanse ahora, siguen ustedes; y sí nos aventamos pero pues llegó el momento que se fue acabando aquello. No duró mucho tiempo, ahorita en la actualidad pues por ahí queda uno que otro grupito pero ya muy débil, ya casi ni se nota, ni se escucha, por ahí saben que hay grupos pero mucha gente no lo sabe.

Mira a nivel de grupos cuando se fueron, pues el ánimo decayó, porque de alguna manera eran como los guías hacia dónde caminar o hacia dónde avanzar en un bien común de toda una colonia. Entonces, como había una reunión de grupo, sabíamos que todo mundo reflexionábamos sobre lo mismo y encontrábamos solución hacia algo que se estuviera suscitando y a nivel de grupos, siento yo que el ánimo se cayó en mucha gente, se salió; otras tantas se fueron y alguno aguerridos pues nos quedamos aferrados.

La retórica jesuita, atractiva no solo en el ámbito eclesial sino también social y político, inspiró a bastantes miembros de las CEB y colonos en general para transitar a formas de reconocimiento a nivel público y estatal. Dicho de otro modo, dentro de las CEB y con este tipo de persuasión, estaban sentadas las bases para una politización real de los colonos. Los lazos sociales debían ampliarse de la amistad a la autonomía moral de los integrantes. Para ello se requería una racionalidad comunicativa amplia y horizontal, que debilitara todo rastro de autoridad tradicional. Eso no fue posible, la jerarquía jesuita impidió que el pueblo se organizara más allá de la parroquia y la lectura del mundo eclesialmente. Con una agudeza digna de mención, un miembro de las CEB de aquel entonces comenta a propósito de lo aquí esbozado:

[...] siento que [los jesuitas] no fueron lo suficientemente listos e inteligentes para sembrar la base de esas comunidades de una buena manera, porque el hecho es que cuando se van, truenan. Entonces creo que no lo fueron creando así desde el principio. La percepción que me quedó a mí al final fue que pues lo hicieron por hacer su chamba y muy buena chamaba por cierto, pero no previeron para el futuro, o sea, no cimentaron adecuadamente, entonces por eso fue que se vino abajo. Yo sentía, de hecho, antes de entrar a las comunidades, yo estaba con otro grupo de amigos un tanto más radicales, en lo que era yo a las gentes a las organizaciones sociales y demás [...] pero al final yo sentía a los jesuitas como que predicaban la teología de la liberación pero a la hora de los “madrazos” corrían [...] y cuando se van los jesuitas y dejan a esto caer, entonces sí lo sentí, como que vinieron hacer su chamba para cumplir y se fueron ¿no?, no con un verdadero compromiso con la gente. Así lo sentí yo.

En efecto, los jesuitas de alguna manera justificaron su proyecto de vida cristiana e institucional como bien lo apunta otro colono:

Ellos crecieron con nosotros, se formaron con nosotros. Independientemente de que se formaron con nosotros, les aportamos más como personas humanas, creo que les aportamos como humanos que no solo era la Compañía de Jesús sino que había algo más que se denominaba calle. Se dieron cuenta que la calle los educó y se dieron cuenta que las zonas populares de Jalisco y de Guadalajara eran más que chicos banda queriéndose golpear, era más que dos señoras argüenderas en la calle pasándose el chisme, se dieron cuenta de la realidad, que la comunidad que los rodeaba era más que un grito de ayuda, de una manera de comunicación que la comodidad de su cama todo el tiempo ¿no? porque los burgueses nunca se les quita.

En el caso que aquí se trabaja, los colonos miembros de las CEB siempre aparecen como subalternos, tanto de los jesuitas como de los agentes externos que los acompañaban en los procesos sociales. En las narrativas los colonos cuentan que quienes los asesoraban y llevaban los procesos religiosos, reivindicativos u organizativos, eran los religiosos o los actores provenientes de otras instituciones como el ITESO, Sedoc, Centro Polanco. La falta de autonomía moral no fue una agenda sustancial en este tipo de CEB, por lo que quienes intuyeron tal cosa, sí lograron proyectar su vida, futuro y pensamiento, un tanto al margen de la autoridad jesuita.

Fueron sobre todo los jóvenes miembros de las CEB quienes más intuyeron esta idea. Los mismos jesuitas reconocieron que algunos de estos jóvenes no querían ser controlados por la tutela religiosa de la autoridad tradicional. Pero la imagen del religioso en esta experiencia de CEB fue más fuerte que cualquier motivación política, por lo que la gente bajó la guardia cuando esta representación que la protegía había abandonado su terreno. Los pocos sujetos más politizados encontraron en el método de los jesuitas y las CEB una forma de extender su ideología e intereses políticos, porque en ese momento no existía otra forma legitimada de hacer conciencia social más que la de los jesuitas.

Pero lo cierto es que los lazos sociales que se gestaron en las CEB, al generar solo un tipo de reconocimiento, el más básico, el de la amistad personal, no lograron consolidar una experiencia política que trascendiera la esfera privada de sus sufrimientos, en consonancia con el reconocimiento de la identidad como sujetos oprimidos.

## CONSIDERACIONES FINALES

En buena medida, en no pocos estudios de los setenta y ochenta, el MUP se entendió como una expresión objetiva de lucha de clases. Se le presentaba como antagonista del estado, quien detentaba el mote de represor y clasista (Tamayo, 1999, p.504). Los investigadores de ese entonces estaban, en su mayoría, preocupados por desarrollar una teoría cercana a la experiencia empírica del militante.

Las cosas han cambiado. Últimamente, no pocos estudiosos han pronunciado la idea en torno a que el movimiento urbano, como sujeto social, tuvo su transición a movimiento ciudadano entre 1968 y 1988. Se dice que la identidad de clase o proletariado pasó a la construcción de una identidad ciudadana que todavía está por definirse. Es un hecho que en tiempos de la globalización hubo un reacomodo de los actores sociales en este contexto.

En efecto, los cambios estructurales globales provocaron una transición en los actores sociales. El obrero dejó de ser el sujeto universal necesario para la transformación, y en su lugar se comenzó a teorizar sobre el ciudadano. El MUP se adhirió a este espectro teórico para identificarse como un ciudadano popular. El adjetivo de revolucionario se abandonó y la ciudadanía se amplió a significados posliberales.

Al participar en el proceso electoral de 1988, numerosos miembros del MUP comprendieron la necesidad de pasar de la defensa de los derechos sociales al derecho a gobernar. Adoptaron, podría decirse, una posición más política (Tamayo, 1999, p.510). Decidieron tomar parte de la determinación de políticas públicas que beneficiaran a los pobres (Haber, 2009, pp. 213-245). Pero no todos aceptaron esta decisión;

hubo quienes optaron por seguir en una dinámica más de confrontación con el estado. Con el tiempo, el triunfo del proyecto salinista de 1998 desarticuló en buena medida el MUP. Sus miembros, en la heterogeneidad, no lograron armar un frente de resistencia como lo hicieron en la década de los setenta y parte de los ochenta. Además, la aparición de las ONG durante el periodo de los años noventa, con proyectos autogestivos de todo tipo, terminó por opacar al MUP (Haber, 2009, pp. 213-245).

Esta afirmación no solo vale para el MUP, es una realidad que los paradigmas liberales, socialdemócratas, nacionalista-revolucionarios, comunistas o marxista-leninistas, en tiempos de globalización también fueron opacados. Es la defensa de la democracia y la construcción de un nuevo modo de vida social con política y economía justa, la que hoy se hace presente en los objetivos de las luchas políticas de los nuevos movimientos sociales.

Para lograrlo, lo nuevo a nivel político radica en pensar un sujeto a partir de su psicología y los lazos sociales que se generan alrededor de él. Si ante los nuevos escenarios mundiales se piensa en una democracia no excluyente, universal, con connotaciones morales y prácticas, la emancipación de la humanidad ha de percibirse de manera intersubjetiva y no puramente abstracta. Esto es, el sujeto formal de la emancipación no puede desligarse de la experiencia concreta de la relación intersubjetiva, ingrediente fundamental para la comprensión de las causas de la injusticia.

Pero es justo decir que dentro de esta novedad algo permanece. Los protagonistas de los intereses generales de la humanidad siguen siendo los movimientos particulares de los oprimidos. Los explotados, reprimidos, marginados, excluidos y, en general, los pobres de la tierra, son los que solicitan universalizar la democracia. Ellos no tienen nada qué perder y sus demandas en un principio particulares: alimento, vestido, casa, salud, educación, etcétera, se van convirtiendo en demandas más universales y complejas: democracia, derechos, justicia, paz con dignidad.

El problema es que ninguno de los paradigmas políticos antes mencionados entendió que la comprensión de todo conflicto social deriva del impulso moral de quienes padecen agravios. La gran mayoría de supuestos teórico-políticos inició su quehacer desde una proyección formal y abstracta de los sujetos de la liberación. Pocas veces se dieron a la tarea de buscar las bases empíricas que les permitieran corroborar el potencial emancipativo de los sujetos.

Eso pasó con el MUP en la experiencia de Lomas de Polanco. Los cuadros políticos que buscaba la ACNR en los colonos miembros de las CEB, no podrían formarse solo por cuestiones cognitivas de saber la cuadratura de la situación política del país. Se requería que los colonos comprendieran la raíz de los síntomas de las patologías sociales que se manifestaban en la colonia, de los cuales solo se darían cuenta en la falta de reconocimiento que padecían. Las CEB tenían la clave. Al interior de ellas, quienes sufrían desprecio podrían potenciar la base política que se requiere para toda emancipación social, porque mantenían una comunicación que les permitía identificarse como sujetos agraviados y proclives a la liberación. La siguiente narrativa de un miembro de la CEB nos da la pista:

Yo vivo así, pero vengo con toda esa formación desde el momento en que cambia mi perspectiva de analizar la realidad, pues la vida no se trataba nada más de tener buenas intenciones, sino que se trataba de buscar acciones que me fueran encaminando a llevar una vida mejor cuando menos en nuestra persona, y mínimamente en ese sentido de que tú seas una mejor persona. Porque cuando no teníamos la conciencia de que al fin de cuentas vivimos en un mismo ambiente, a fin de cuentas tenemos las mismas necesidades, vivimos las mismas circunstancias de trabajo, de escuela, de presión, de gobierno, de lo que tú quieras, al ser parte de esa comunidad estamos en ese mismo contexto. El hecho de que no caigamos en la cuenta de que si no procuramos echarnos la mano entre nosotros, nadie más de fuera lo va a hacer [...] desde que yo veo que la organización en

principio ayuda pero tienes que tener cuidado hasta qué punto te comprometes, porque cuando tú decides emprender una acción si no eres conciente de exactamente en qué te estás metiendo y tampoco tienes la convicción suficientemente fuerte como sacar adelante el compromiso, entonces mejor no te metas [...] [los jesuitas] nunca nos involucraron en cosas así, más bien nos fueron dando las pautas de ir formando el criterio para que en algún momento fuera nuestra decisión comprometernos con una causa. Por ejemplo, recuerdo mucho que cuando existía la empresa X, no sé si ustedes la llegaron a conocer, fue de las primeras empresas que empezó a trabajar por el lado electrónico, quizás aparatos, ya no supe yo el giro de la empresa, pero ahí se daba mucho la situación de la explotación de los obreros y algunos de los que vivían en Polanco pues trabajan ahí. Entonces, de pronto llegaban a las comunidades, pues es que nos está pasando esto y esto y esto, ¿Cómo le podemos hacer para exigir nuestros derechos, cómo le podemos hacer para que nos den un salario justo, cómo le podemos hacer para eso? Y se empezaron a ventilar ese tipo de cosas y bueno, entre las comunidades de adultos seguramente participaron más y más activamente en esa problemática.

La argumentación que se tejió en este trabajo es que la creciente conciencia que los individuos forjaron al interior de las CEB no logró llegar a un estadio de consolidación política, porque los lazos sociales estuvieron marcados por el elemento de la amistad personal y no pública, de justicia compartida. La tesis que aquí se defendió fue que los lazos sociales de amistad y camaradería, del anhelo de una fraternidad universal en las CEB fueron solo a ese nivel, debido a que la estructura de estas estuvo hegemonizada en todo momento por el contenido religioso y la autoridad jesuita. Por la narrativa de los colonos se puede apreciar que sus expectativas no eran solo económicas sino también de identidad, culturales, de género, estéticas y ambientales. Solo con una perspectiva de reconocimiento se podría dar cuenta de ellas. Pero ni los jesuitas ni el MUP tenían esa perspectiva en sus objetivos.

Con esto se puede inferir que los miembros de las CEB de Lomas de Polanco, en el momento en que quisieron unir fe y política, no encontraron ninguna orientación o estrategia que permitiera conciliar tal tensión. En otras palabras, los colonos no lograron, por medio de la compasión cristiana ni la retórica de izquierda del momento, comprender las bases sociales de la injusticia que los mantenían agraviados material y psicológicamente. De esta manera, el conflicto político no llegó a establecerse, porque solo estuvo publicitado en la parte utilitaria de satisfacer los servicios básicos de las colonia, por lo que, una vez satisfechos estos, el grado de intensidad del conflicto disminuyó hasta instalarse en las situaciones que los colonos y religiosos consideraban personales: drogadicción, violencia, falta de educación, desempleo, falta de autoestima, etcétera. Pero los miembros de las CEB no se enteraron que el reconocimiento de alguna identidad o proyecto colectivo de sus vidas constituía la base para comprender que estas situaciones personales eran efecto de las injusticias sociales, y no solo de la acción moral de sus vidas.

La consecuencia reflexiva del ejercicio realizado en este pequeño trabajo nos brinda pistas para reforzar la idea de que los movimientos sociales son complejos y que el uso de la teoría para interpretarlos modifica la manera de entenderlos. También confirma la idea de que las demandas por la falta de consumo y por graves carencias para una vida digna siguen siendo prioritarias en los movimientos, pero que no existen razones para separarlas en luchas distributivas o de reconocimiento.

Uno de los aportes de este ejercicio a la teoría política y al estudio de los movimientos sociales podría estar en la afirmación corroborada de que los movimientos exitosos no solo deben pasar por explicar el logro de conjuntar el descontento difuso por medio de convergencias, organicidades, combinaciones y diseños viables de alternativas, sino en conocer empíricamente el potencial psicológico que los oprimidos detentan para su emancipación. La tesis que aquí se discute es que, en buena medida, conocer el grado de lazo social y autonomía moral es



indispensable para pensar una liberación realista de los oprimidos de cualquier tipo.

Coincidimos con Raúl Zibechi en el sentido de que existen experiencias en el mundo y en América Latina en donde se construyen, por parte de los oprimidos y quienes están con ellos, relaciones sociales alternativas verdaderamente anticapitalistas, por lo que:

En vez de focalizar nuestra mirada y nuestra actividad hacia el estado, los partidos, el capital, la agenda política, etc., debemos estar con las experiencias donde se crea–recrea el vínculo social. Ese tiene que ser el centro de nuestras preocupaciones, de nuestros desvelos y nuestros análisis. Mirar hacia adentro, crecer hacia adentro, crear el mundo nuevo (aspectos del mundo–otro–nuevo), esa es la clave de nuestras luchas. Resistir, luchar, es hoy básicamente crear ese mundo, crear esos vínculos (Zibechi, 2007, p.54).

En suma, pensar una emancipación realista pasa por crear lazos sociales anticapitalistas sin dominación, jerarquización o nulificación y aceptando la pluralidad de sujetos, sobre todo los despreciados, de los cuales habrá que conocer la subjetividad a través de su narrativa. El reconocimiento, al no ser un a priori de la naturaleza humana, se convierte inevitablemente en una lucha política con miras a conquistar la amistad, el derecho y la estima social, base de toda justicia. En este proceso la compasión juega un papel importante pero no definitivo; sola, la compasión se presenta insuficiente para hacer justicia. En este tenor, el conflicto, como base de estas luchas y la idea hegeliana de superación, es la clave para que toda conciencia —psicológicamente hablando— niegue cualquier determinación, y su proyección hacia el futuro sea, si no la de una vida intacta, cuando menos no la de una vida dañada.

## REFERENCIAS

- Almarza, J.M. (2010). Cosmovisión y reconocimiento en el pensamiento de Axel Honneth. *Estudios Filosóficos*, 59(170), 5-24.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Arrupe, P. (1981). *¡Jesuitas: análisis marxista no!* México: DOCA
- Berryman, P. (1987). *Teología de la liberación*. México: Siglo XXI.
- Boff, L. (1986). *Teología desde el lugar del pobre*. Santander: Sal Terrae.
- Bouchier, J. (1990). La paradoja de la unidad. El Movimiento Urbano Popular y la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (Conamup). En S. Zermeño & A. Cuevas (Coords.). *Movimientos sociales en México durante la década de los 80*. México: UNAM / CIIH.
- Cabarrús, C.R. (1984). *El Salvador: de movimiento campesino a revolución popular*. México: CIESAS.
- Concha, M. et al. (1986). *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968-1983)*. México: Siglo XXI / Instituto de Investigaciones Sociales.
- Fraser, N. & Honeth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata / Fundación Paideia Galiza.
- Girardi, G. (1986). *Sandinismo, marxismo, cristianismo en la nueva Nicaragua (Vol.1)*. México: Centro Ecuménico Antonio Valdivieso / Nuevomar.
- Haber, P. (2009, abril-junio). La migración del Movimiento Urbano Popular a la política de partido en el México contemporáneo. *Revista Mexicana de Sociología*, 71(2), 213-245.
- Hernández, J.L. (2006). *Dios y el César. Itinerario político de la iglesia*. México: Universidad Iberoamericana / ITESO / Plaza y Valdés.
- Hernández, R.S. (1987). *La Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular, Conamup, su historia 1980-1986*. México: Equipo Pueblo.

- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: FCE / UAM.
- Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Madrid: Katz.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio* (F. J. Hernández & B. Herzog, Eds. y Trad). Madrid: Trotta.
- Isunza, E. (2001). *Las tramas del alba. Una visión de las luchas por el reconocimiento en el México contemporáneo (1968–1993)*. México: CIESAS / Miguel Ángel Porrúa.
- Löwy, M. (1999). *Guerra de los dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Martín-Baró, I. (1998). *Psicología de la liberación*. Madrid: Trotta.
- McNeil, D. P.; Morrison, D. A. & Nouwen, H.J.M. (1985). *Compasión. Reflexión sobre la vida cristiana*. Santander: Sal Terrae.
- Mêlich, J.-C. (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.
- Moore, B. (1989). *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. México: Instituto de Investigaciones Sociales–UNAM.
- Nussbaum, M.C. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.
- Schmitt, C. (1984). *El concepto de lo político* (E. Molina y Vedia & R. Crisafio, Trad). Buenos Aires: Folios.
- Serrano, E. (2001). *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*. México: UAM–Iztapalapa / Miguel Ángel Porrúa.
- Serrano, E. (2002). *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt: la definición de lo político*. Medellín: Instituto de Estudios Políticos–Universidad de Antioquia.
- Ramírez, J.M. & Hermosillo, H.N. (1994). *Entre la iglesia y la izquierda: El Comité Popular del Sur*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

- Ramírez, J.M. (1986). *El movimiento urbano popular en México*. México: Siglo XXI / IIS-UNAM.
- Ramírez, J.M. (1995). *Los movimientos sociales y la política. El Comité Popular del Sur en Guadalajara*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Tamayo, S. (1999). Del movimiento urbano popular al movimiento ciudadano. *Estudios Sociológicos*, 27(50), 499-518.
- Zibechi, R. (2007). *Autonomías y emancipaciones, América Latina en movimiento*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales-Universidad Mayor de San Marcos.



### ***III. Narración de una vivencia pastoral***



## *Amigos solidarios\**

PEDRO HUMBERTO ARRIAGA ALARCÓN, SJ

### RENCUENTRO PARA MIRARNOS

Te volví a mirar a los ojos, me volviste a estrechar, había una historia entre tú y yo, ella y él, ahora éramos nosotros. Traspasados por el dolor, con sonrisas de aceptación mutua, nos reconocimos. Era nuestra vida entretejida. Cuando acercamos nuestros hilos, teníamos veinte años menos.

Traslucías de tu mirada lo triunfante, respirabas emocionado los recuerdos, que entonces te abrieron a mi amistad, a la vida y hoy con ellos —tus hijos, esposa—, sigues siendo con ellos amigo peregrino.

Encanecidos, rodeados de hijos y nietos, con muchos ausentes —porque hoy ya no nos miran—, los percibimos vivos en el corazón. Te sentí a ti aún con la dignidad que te acompaña de por vida. Sigues peregrinando, yo a tu lado, tú conmigo.

Latió de nuevo la chispeante sensación de ser amigos y amigas, en el gozo en este reencuentro. Nos miramos en el espejo de la pantalla cósmica. ¿Alguna vez pensamos que así se entretejería nuestro telar? ¿Está acabado?

/\* En este escrito, redactado en forma literario-poética y narrado en primera persona, el autor ofrece una mirada eclesial de la vida comunitaria en Lomas de Polanco y la relación íntima que observa un “pastor de la iglesia católica” con su pueblo. El autor es un jesuita que a través de este texto recupera su historia en la historia de los pobladores de la colonia que se implicaron en la experiencia.



Cantamos la lejanía de nuestra tierra de origen, yo vine del sur, tú del occidente. La tierra que buscábamos la encontramos con un nombre que sigue resonando: *Lomas de Polanco*. Para nosotros fueron calles empedradas, pinos en crecimiento, templo de ladrillos rojos.

La peregrinación que tú iniciaste con los tuyos, marchaba ya hacia la verdad; enfrentaba la mentira del robo, fue lo primero que te oí cantar. Me ibas a transformar desde tu mirar, me atraía tu cuerpo para danzar, para ser uno más contigo a tu lado. ¿Dónde aprendí a ser *peregrinante* al lado tuyo, de otros? En tu mesa gozaba lo sencillo de un almuerzo, servido con cuidado materno. La puerta de tu casa se abría y atravesabas por la mía, para ir trenzando los hilos de nuestras vidas. Más allá de apellidos, éramos solo nombres propios para identificarnos.

Hoy seguimos siendo los mismos, de color del barro, de ojos verdes, azul del cielo, negro capulín, estrechando manos y pies, hermosos. El recuerdo es *Biblia*, aventura, broma; sellado para ya no borrarse. Silencio que guarda la intimidad de una confesión, huella que es lodo, polvo que ya no respiramos.

Han querido saber de ti, de mí, de lo que fue reunión trasformada en comunidad, porque el sonido de nuestros himnos era “canción de pobres”. No nos veíamos marginados, ante todo éramos personas, y así fue que nuestro sentir y pensar fue anudándose.

Hoy parece que todo ha pasado a ser época que ya no vuelve, pero el corazón está vibrando, son latidos de compromiso, de fe, reivindicación, organización, comunión en el espíritu. Si miramos hacia atrás es para honrar. Pero mi mirada y la tuya, desde el hoy, vislumbra el destino que será inacabable. ¿A quién podrá nuestro tejido cobijar?

## **Peregrinante**

Me acerqué temeroso, con aroma de incienso, candela encendida, manos ungidas. Fueron mis años jóvenes. Me había preparado por años, libros aprendidos, encierros de claustro. Todo lo anterior, para bajar

en bicicleta, en ella te vi, sudoroso. Sí, yo me descalzaba de prestigio para escuchar la cadena tronante de tu ir y venir; me hacías temblar. Te cruzabas por la Calle 14, eras niño, niña, después serías cantante, futbolista, danzarina del mundo. ¿Yo qué fui, qué soy hoy?

Escuché, miré, sobre todo te percibí. Tu sonrisa, tu deseo de ser reconocido, fuiste umbral para juntos construir; hasta hoy volteo a mirarte. Sentí contigo tu locura, tu ansiedad, pueblo ya en camino.

Respiramos al unísono, dejamos que la vida fuera aliento, lágrimas, clamores de justicia empobrecida. Las ancianas nos marcaban con su pisar tembloroso, entrega cotidiana. Fue sangre de cristeros la que traías en tus venas, allí coincidíamos. No lo sabíamos, pero algo me hacía edificar el sentido profundo de mi vida a tu lado.

¿El para qué, tendrá respuesta? Nunca acabo de descifrarlo, quizás antes de morir podré escribir la verdad de mí mismo. Sin nada que aparentar u ocultar —“la vida es don para darla”— allí signaré mi epitafio que será de amor por ti, pueblo que hice mío.

Lo que hubiera querido hacer y no hice, gozar y no pude, comer, nadar, pasear, algo de ello quedó esperando. Hoy me dices que aún es tiempo de seguir construyendo; los ladrillos ya no serán rojos, serán de todos los colores.

En mi mente traía el misterio de Dios —en el Cristo— de ser “pastor” para un rebaño herido que fue cobrando rostro. Entonces me dijiste que subiría, como uno más, —en el anonimato—, al estrado para defender tus derechos. ¿Recuerdas? Fue la lucha, parteaguas, saldrías a las calles de la gran ciudad, a la urbe de la cual te habían orillado.

Entonces fui “don Tacho”, el de la bicicleta, del sombrero michoacano y camiseta. No había más ornamentos, quedaron en la ilusión del armario. Ya tenía carne, te escuchaba, percibía, era uno más entre los tuyos. Enflaquecido te sorprendía, ¿sería capaz de seguir labrando lo que otros habían sembrado?

Dudaste porque yo no había nacido campesino. Escrutaste mi pasado, te traje a mis padres, mis hermanos, supiste que ellos eran amigos,

podían seguirlo siendo para hacer fiestas, abrir el corazón. “*Danzar hasta morir*” escribiría un misionero tarahumar.

Cuando mi padre bailó, reconociste que era yo. Mi madre te miró, también me descubriste. Partiríamos contigo, en familia, el pastel de la creación. Veinte, treinta años, cuarenta, no importaba cuántos, no ha sido el tiempo sino el lugar lo que nos hacía sentir dignidad, la buscábamos. Y eso hasta hoy.

Cuando “*el destino llamó a nuestras puertas con intención de cambiar*”—escribió mi amigo sacerdote, inspirado en la Quinta de Beethoven, fue mi tararear. El enamoramiento de ti y de mí, contigo, apareció. Apenas configurado desde nubes y atardeceres, lo ocultó la causa por la que nos encontramos: *Él* era más que nosotros. Así lo percibí en la soledad del patio de la casa.

La mesa compartida, fue para todos. Familias enteras se sentarían conmigo, contigo; banquete de ternura había que servirlo para quien vagaba sin destino. Nadie estaba excluido, aunque ropas de fiesta no portara. ¿Recuerdas aquella “cena de Navidad” en que salimos a la calle por los sufrientes del jardín de Polanco?

Se cerniría la sombra de la renuncia, de recuperar el sentido de la vida, de nuevo desde el canto, “*con nosotros está*”. Viajé contigo a Taxco, Río Blanco, Tehuantepec, Basílica de Guadalupe, el Mezquital, encuentros nacionales de Comunidades de Base. Nos abrazábamos con otros caminantes. Me percibías en medio, me colocabas atrás, escondido, brotando como germen de sacerdocio, de iglesia que escuchaba sonos de liberación.

Allí recuperé mi vocación, podía comulgar al lado de quienes por la tierra luchaban, medicinas naturales sanaban, análisis políticos denunciaban, desde el pueblo peregrino, cantabas. Había aires revolucionarios en las brisas del sur. Hasta aquí llegó Monseñor Romero, le entregaste una flor blanca de polen amarillo cuando acudió a hablar contigo de su denuncia histórica.

¿Imaginábamos que el tímido obispo pronto sería mártir? Lo escuché cuando regresaba a la colonia en camión urbano; lo habían acribillado.

Aún más su palabra de pastor me atrapó. Domingo a domingo sería la oportunidad. Teníamos que seguir denunciando.

Semana a semana, allí estaba frente a ti, el cadalso era ambón, donde servía a puños realidad social, “*parecían noticias*”; alimento: Palabra de Dios. Mis homilías me cimbraban, ese era yo, lo más pleno, pero no era yo sino tú, Espíritu en nosotros. Curabas heridas en mí, en ti y en los otros. Nos conmovíamos a las siete de la noche, —doce años así sucedieron—, nos cubría la noche pero había auroras de amor.

En tu banca de siempre, o escondido tras una columna, a veces de pie, atrás de la nave del templo, temeroso de ser confrontado, pero también defendido. La asamblea a todos ungía. Y al unísono todos vivíamos, de fe, esperanza, deseos amorosos que se iban colmando. Coro de jóvenes en armonía, chispeante mirada.

Cuando todo parecía ser solamente pan, vino, ofrenda, súplica, cantos, en el atrio fue convivencia, abrazo, diálogos por horas hasta caer rendidos, suspirando fragancias. Nuestro encuentro ya es enlace de eternidad. Seguimos allí brindando.

¡Oh noches sin luz! Solo los sonidos del eco de tus palabras en las mías, fueron arroyo para dormir tranquilo. Me habían removido tus ojos mezcla de muchos, tu presencia de nuevo atrayente; en mí alentabas la respiración de Dios, ¡en mí! ¿Lo sabías?

Y al día siguiente, la tarea cotidiana, salías a la fábrica, a vender por las calles, a la escuela; te formabas en la esquina, pasaba el camión. En bardas encaladas, pintabas mensajes, convocabas a ser la causa de ti mismo, de organizaciones, para seguir luchando. Y pasear por tus calles vacías de niños y niñas —por las mañanas—, fue música de radios, escobas, agua arrojada para ser vida.

Entonces me iba al escritorio, había que “*reflexionar para sacar provecho*” de tu vida y la mía. Mi vocación era de escritor, de impulsor, de servidor, poeta en ciernes; con aquella máquina de escribir y el mimeógrafo. A ellas y ellos, religiosas, novicios, nos había convocado el “*estar a tu lado*”. La creatividad era mi guía para aliviarte la carga.

¿Qué más? era mi pregunta diaria. Descubrí que no bastaba redactar el “*ver, pensar, actuar*” para que lo llevaras en tu “morral”. No faltaban ironías, bromas por nuestra comunicación. La palabra incomodaba, era “*espada de dos filos*”, surgía del método que era profético. Fue gota de siembra en tu corazón herido.

Y así fui viendo que crecías, no solo yo, testigo era el *equipo Polanco*. Allí pudo estar el secreto humano, jóvenes intrépidos, mujeres arriesgando, una espiritualidad nos unía. Sueño de iglesia latinoamericana. Eran los años en que soplabla el viento fresco, renovante, aún no había llegado el “*invierno eclesial*”.

Hubo quien se hizo más pobre entre los pobres, a mí me conmovía la religiosa hermana, *reparando* corazones. En su triciclo recogía cartones, latas, plásticos, que después iba a revender. Locura que llamamos *inserción*. A mí me tocaba respetar, agradecer, sintonizar con quien podía ser *mucho más que yo*, era un canto de cómplices.

Desde mi infancia, aprendí a merendar con obispos. Se acercaban a mi familia, ya para dormirnos, sentado entre mis hermanos niños, compartían la mesa. Iba de viaje, se detenía a ser uno más. La figura paterna se traspapelaba con el pastor diocesano. Por ello con sencillez, confianza, acudo hasta hoy a dialogar con quienes encabezan la comunidad eclesial.

¿Imaginaba que sería amigo de un cardenal? ¿Que gozaría de su confianza? El simpático menudo arzobispo de Guadalajara, me convidó a su mesa, trabajé con él, éramos varios a su lado. Su austeridad edificaba nuestro corazón de curas de barrio.

Mi temor vencía tu intrepidez. Cuando emocionado te veía marchar por defender tu salario, la conmoción me llegaba a los ojos. Nunca imaginé que la consolación del Espíritu me vendría —sigue hasta hoy— al verte enarbolar por las calles la causa de la justicia. Para entonces ya era incontenible tu marcha.

Nos acechaban los lobos, quienes siempre se han agazapado para “*tirar la piedra y esconder la mano*”. Resonaban en la ciudad las voces que desde inofensivas casas del suburbio clamaban por una mejor vida.

Panfletos, bardas pintadas agredían el clamor de justicia. Cundía el temor eclesial, el peregrinar del pueblo, ¿debía ser sometido al silencio religioso?

Ya era consistente nuestro telar, se entretejía por el país, por Latinoamérica. De comunidades cristianas pasamos al nombre oficial de *Comunidades Eclesiales de Base*. Se signó en el documento episcopal en Puebla (1979). Vino el Papa y cantó *Cielito lindo* pero también declaró que “no podía haber ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres”.

Nos identificamos con los rostros sufrientes de ancianos, campesinos, jóvenes y niños. Subimos al cerro, al retiro para otear el soplo del Espíritu. Te desnudaste el torso, para ofrecer tu carne viva y presentaste las heridas del obrero. Bajamos con más intensidad. Sellé mi pacto para seguir siendo comunidad contigo, pueblo mío.

Seguías poblando de hijos e hijas el suburbio, te fuiste extendiendo al Cerro del Cuatro. Te seguí. Volvía de barrios más bravos, de Medellín, Colombia, donde sacerdotes ejemplares habían renunciado a todas sus prebendas. Vi a quien vivía en la sacristía, otro más entraba a su casa por el techo de lámina porque no tenía puerta ni ventana (!) Y me entró la locura de aún “más”,irme a la periferia, a vivir en dos cuartos, sin agua ni luz eléctrica.

La casa de Balcones nos cobijó, llegamos hasta la intimidad de muchos desposeídos que batallaban por sobrevivir. Aprendí a resistir, a abrir brecha, atraía el espacio de la periferia, descubríamos jadeos de amor, inspiración y renuncia. Llegué con novicios, un poeta y catequistas ansiosos de compartir, abrazar, besar en la penumbra al sufriente.

El amanecer nos retaba a buscar agua; en filas esperábamos llenar cubetas. Mujeres, niños, se aparecían en mis ojos para grabar aún más la exclusión. Bajaba caminando por las calles de tierra, me seguía “el Oso”, perro callejero. Descubrí que se podía tocar a la humanidad en su más profunda tesitura. Digna barriada donde la esperanza de mejorar vendría con los años.

La Eucaristía no era solo templo, fue casa, calle, yo contigo, Tú con ella, con él, con familias y vecinos. La mesa de tu comedor fue altar. De pie, a mi lado, saboreabas pan de vida; pueblo de fe. Después compartíamos pozole. Tu cultura campesina anudaba los hilos. Te mantenías en devoción, servidor por tradición.

Calle tras calle, entre semana, en el día de tu cumpleaños, para agradecer la vida, tu aniversario comunitario, para estrechar lazos, comulgabas sobre empedrados, entre sombras familiares. Era fiesta, oración, rito, ilusión de Jesús el haberse quedado a cenar con los peregrinos. Con razón nos entusiasmaba su seguimiento, el de implantar su reinado por las esquinas del barrio.

Entonces mi treintena de años me hacía vibrar con tus dos décadas de vida. Formamos el grupo de jóvenes. Ilusión para saborear vida, interioridad, la mesa del café saciaba el reto de discernir “la vocación”. Inquietudes se fueron plasmando en ser seguidores Tuyos, arriesgaríamos. Intuimos otros horizontes, el de “ser amigos en el Señor”.

El Espíritu tocó mi entraña cuando compartí, y otros conmigo, que lo mejor que podía entregarte era la herencia de la espiritualidad ignaciana. Te invité, ibas a apartar ¡una hora diaria! Para estar contigo mismo, lo lograste. Encerrada en tu casa, sin abrir la puerta, o en la azotea, o detrás de una máquina en la fábrica o en el templo desierto.

Fuimos constantes para hacer un alto en el camino, sábados por la noche, grupos de matrimonios, había ya un sujeto colectivo surgido de la primera evangelización. Poníamos en común lo percibido internamente a la luz de la Palabra de Dios, forjada oración al modo de Ignacio de Loyola. Durante seis meses esculpíamos nuestro corazón.

Uno tras otro se sucedieron los grupos de ejercicios espirituales, primero los adultos, seguirían los jóvenes. Acompañantes del itinerario espiritual, religiosas Reparadoras, novicios jesuitas, quienes ya habían cruzado por este camino. Tocamos a fondo la realidad del desposeído, bajamos al infierno del enfermo de sida, palpamos las llagas del sufriente, yo mismo, tú, ella, nosotros, volvimos a ser. *¿Qué he hecho, qué*

*hago, qué debo hacer?* La pregunta fue lanzada de amor que nos hirió el corazón de amigos.

Sentado en la banqueta, la náusea de la drogadicción me ahogaba. En la cárcel, entre miles te visité, del hospital me llamaron. No podía con la carga, era cruz diaria; los que decíamos que íbamos en comunidad la sostuvimos. Sí aceptabas sanar el corazón humano. Del rito pasamos al servicio, fuiste *ministro de la comunión*, en la clínica, el altar.

La iglesia, pueblo de Dios, se cimbraba al verte ocupar el lugar reservado a los privilegiados sociales. Obrero, artesano, empleado, habías sido objeto de atención pastoral; sujeto lograste ser. Tu nobleza abrió el rechazo. Tanta carga suplicaba detenerse para alivianar el paso. Como lluvia de mayo apareció el frescor de la fiesta. La música de cumbia, las luces brillantes, suavidad de los compases, alegría del pasado bullanguero fueron salpicándonos.

Paseos, disfraces, cantos colectivos, lumbreras por las calles, escenificaciones. No solo era llanto sino risa, diversión y deporte lo que nos mostró unidos. El espíritu festivo lo traías en las venas para que fluyera, solo a danzar te invité.

Agotado dormía. Tú me invitabas en sueños a ser disciplinado, organizado, a abrir las puertas a las organizaciones populares desde el apremio; a los partidos políticos, quienes con música de banda te atraían. Era tuya la decisión, caminar con ellos. Las siglas entremezclaban la reivindicación. Acudieron contigo, conmigo, a buscarnos, los que ya vislumbraban otra época más allá de nuestras paredes caseras. Encontraban al “sujeto social” que engrosaría las filas de muchas protestas, exigencias, para lograr el poder que decidiera sobre los barrios, las ciudades, el germen democrático iba naciendo.

### **Tú eras ya peregrinante**

Cuando te encontré, supe que venías de otras lejanías, las campiranas, donde allí el hambre arreciaba. La gran ciudad te convocó a nueva habitación, sin sembradíos ni tradiciones. De entrada la oferta te trai-



cionó, una colonia cuatro veces fraccionada hizo estallar el drenaje. El hacinamiento, las casas transversales sobre el subsuelo, según tus recursos, las adquiriste.

Tu personalidad era de nobleza, aún no contaminada por la urbe; aunque cada mañana te tragaba para darte lo mínimo de un salario. Te llevaban de madrugada a la fábrica de zapatos, —de noche—, a enseres domésticos, válvulas, —a mediodía—, tornillos, alimentos, ropa, infinita producción; todo el día, toda la noche.

Pasabas a la fila del trabajador, silenciabas tu coraje con la vergüenza del asalariado sobrevivir. Sujeto a encallecer tus manos, agotarte de pie, no importaba si eras hombre, mujer, el punto es que eras mano de obra explotada. Pocos jóvenes a la universidad, estudiar la preparatoria era un logro. No te dejabas vencer, permanecías de pie. Así te fraguabas.

Dormías de día, pernoctabas de noche, era salvaje el trato inhumano. Eras parte de un ejército encadenado. Doblabas la cabeza, ¿A dónde más podrías ir? Tu ingenio te haría resistir. En torno a ti te sostenían tu mujer, tus hijos. Tú a ellos alimentabas, esperabas fueran liberándote.

Encontrabas al llegar al hogar que se habían reunido, ella, ellos, los que te decían que no estaban solos en la selva de semáforos y concreto. Descubrías que tu casa por las tardes se convertía en santuario, se abría la Biblia, se conversaba sobre cómo transformar, otear un país diferente. Tu fe —en ella los formaste—, herencia de abuelos, los rescataba. “Los salvaba” decían otros creyentes.

Aceptabas discreto que fuera ella —esposa, madre— protagonista de quehaceres comunitarios. Cuando tú podías, tenías la dignidad de sentarte al lado de otros en tu casa, o en otra. Tu palabra valía, no solo eras un engranaje más del sistema productivo. De expectante a participante, de hombre resignado a activo colaborador, denunciante, pilar de las comunidades, como lo eras en tu hogar. Te fuiste descubriendo a ti mismo, hombre adulto.

Tu mujer, descubría que el fuego del amor se expandía, llama enardecida, defensora de tus críos, de tu mesa, de tus derechos para participar, actuar. La valentía fue su divisa, su tiempo perdido se convirtió

en inversión para ganar sentido pleno de tu vida. Y su nombre adquirió renombre: Adela, Rosita, Rosina, Mary, doña Jose, Elisa, muchas más, se convirtieron en seres vivos para la eternidad.

Al lado de otras muchas proclamaban alegría y entusiasmo. Tu presencia era ya vida para sostener hijos, hermanos, amigos. Diligente te hiciste costurera, criadora de conejos, vendedora de telas, expendedora de alimentos. Si rezabas ahora cantabas, si te aburrías ahora bailabas, si te encerrabas ahora viajabas, al mar, a la montaña. La vida fue haciéndose más vida para ti, otras muchas te seguían.

Los jóvenes perdieron el temor de ser atrapados en las calles. Ya no solo salían para vagabundear, de su casas irían para dar su palabra, organizar, crear sus presentaciones teatrales, cantar en coros, entretener a los niños y niñas; habían sido niños, después guías de nuevos caminos.

Portando lucernarios recibieron al obispo, danzaban hasta media noche —multiplicaron peces y panes—, navegaron en lanchas de papel, identificaban a *Jesucristo Super Star*, su vida diaria se recreaba en servicios rutinarios. Desde barrer el jardín, trasportar minusválidos, paseos al mar, vendimias, actos culturales. Culminó su proceso de crecimiento orando, meditando, comulgando su fe en retiros. La espiritualidad ignaciana era su paradigma.

El “algo más” de una vida inquieta por ser jóvenes de dieciocho, veinte, veinticinco años surgió como fuego en el rescoldo. Estas llamas se propagaban ya desde hacía algún tiempo con los “adultos” que respondían a su inquietud, la de todo ser humano: el *para qué* de la vida. Pero buscabas el *qué más*, en sintonía con quien peregrina por caminos que te llevan al *Dios de la Vida*.

Quienes misionábamos entre las calles polanqueñas el espíritu de Ignacio de Loyola —“el que a pie y solo caminó”— nos impulsaba. Lo máspreciado de nuestro *sentir interno*, de sacerdotes, religiosas, novicios, abrió el deseo de compartir espíritu. Primero matrimonios, semana a semana, reunidos se escudriñaban. Alimento, lo percibido en horas de oración semanales. Siguiéron los jóvenes, decenas se anotaban, perseveraban, se satisfacían en lo que buscaban.

No solo fue para ti un ejercicio espiritual de meditación cotidiana. Creaste símbolos, la cena pascual compartida. Vino, pan, hierbas amargas. Lavaste y besaste pies. Saliste más lejos de tu colonia, al desamparo. A tocar llagas y heridas de sufrientes, empobrecidos. Años después recordarías, te acercaste al desahuciado que moría abandonado, al lado de la central camionera, lo rescataste. Así, en ti, en ella, quedó grabado el paradigma: “*en todo amar y servir.*”

En los grupos de ejercitantes, encontraste el desafío de ser persona plena y por ello fuiste logrando vivir en plenitud. Intercambio de miradas trasformó tus frases amorosas, aceptación mutua, noviazgo. Allí encontraste al padre de tus hijos, a la madre, que iban a ser familia. Veintiséis parejas de matrimonios afloraron del devenir comunitario.

## **Del yo y tú peregrinos, al nosotros pueblo**

Te encontré convocado a resistir por estar descubriendo, fraude, mentira, engaño. Venías del norte, del sur, más allá del occidente y oriente. Tus últimas veredas eran calles recién estrenadas, con pinos florecientes. Pero la podredumbre amenazaba tu tranquilidad. La ampliación del drenaje era urgencia imprevista. El fraccionador ambicioso te había traicionado.

Y la lucha comenzó a gestarse porque dabas tu palabra. El líder, Elías, con nombre de profeta, y otros a su lado, denunciaban. Te contemplaba con nostalgia de otro encuentro soñado, el ritual de un presbiterio. Ahora estabas en el escenario del teatro que habías tomado para ti. En la incógnita de uno más, sumado a los muchos, gestabas el proceso liberador.

Los engañosos fueron enemigos, estaban fuera, no dentro de tus grupos; fluías como lava de volcán. Eras de temer, abrías ojos, alertabas oídos, juntabas puños. Identificaste dónde estaba el poder municipal, aliado con constructores de la obra. No permitirías el robo oculto como toda maniobra contra los “sin poder”.

Saliste a la manifestación como pueblo, banderas de justicia, cantos liberadores, inspirada teología de lo marginal. Eran épocas de barrios, pueblos naciones (los años setenta), que oteaban el horizonte desde las bases campesinas y obreras. De la gran ciudad y sus entrañas saliste a ser tú mismo. Quienes encabezaban eran mujeres, jóvenes intrépidos, novicios y adultos temerosos.

Sería para ti, sin saberlo aún, tu éxodo, buscabas nueva tierra. Y allí fuiste a plantarte ante la enorme escalera con el cura entorchado proclamando independencia. El de Orozco, del Palacio, donde hiciste temer a la autoridad por tu presencia multitudinaria. La joven abogada, arengaba. La prensa media a sus presas.

La sed de los manifestantes, religiosas disfrazadas de obreras, saciaban. Desde el balcón cardenalicio se observaba. “La lucha es del pueblo, pónganse de su lado” sentenció José Salazar. Ya el germen de liberación estaba sembrado, nadie podría sofocarlo. Meses de idas y vueltas, palabras entrecruzadas, negociaciones. Se revocó el abuso, se devolvió el dinero, se pagó lo justo. Quedaste marcado, pueblo cuya solidaridad comenzaba contigo mismo.

Te personificaste, tus capacidades arrojadas por represión, control de los medios, florecían ahora desafiantes. Se abrió el camino por el gozo del triunfo, solo lucha reivindicativa; pero fue tu triunfo, el nuestro, estuve allí, saboreando. Ya no nos separaríamos. La alianza no fue de incienso, fue de sudor y de pies cansados.

Seguíamos semana a semana, llenando “los morrales” con alimento escrito, lo que acontecía, textos bíblicos, preguntas; tus decisiones las fraguabas semanalmente. El “actuar” era canto y vida. La pregunta generadora a tu mente y espíritu. Inapreciable perseverancia, polen esparcido por ráfagas del viento suburbano.

Cenábamos pozole, juntábamos mesas, de hogares brotaban sillas, niñas, algarabía de fiesta, abuelas sirviendo. Da gracias porque nos conocimos, respetamos. Cantaste *Mañanitas* al amanecer, por la noche cadencias. Lagunas, carreteras, paisajes, recuerdos en “trasparencias” de colores. No eras serio ni apocado, tu sonrisa pueblerina te acreditaba.

El duelo, lo trágico de toda vida humana llamó a nuestras puertas. Cuando Jorge, ahogado, pasó de nuevo a las manos del Creador, nos arrancó alaridos. Solo fe consuelo, presencia de decenas, acudían a abrazar a padres y hermanos dolidos. Otros llamados, su vida, olor a nardos, cirios encendidos, no se apagan.

Hoy presencia en la ausencia. Su herencia, memoria de una vida compartida, en sus casas, con sus biblias, sus meditaciones, sus platillos exquisitos. La hospitalidad a cercanos y extraños, venidos de otros países, sería su memoria, epitafio.

Durante años, enfermeras, maestras, religiosas, estudiantes, verano tras verano en tus hogares. Venían del norte a aprender la lengua tuya y de tus mayores. De la universidad a tu sala, a departir ejercicio de amistad, arraigo. Se cobijan con tus costumbres, de tu religiosidad se admiran. La Peregrina zapopana les atrajo allá por el mes de julio, cuando llegaba entre estrépitos de bandas, cohetes, uniformados. Las emociones contenidas, confesiones, velada para todos, otra ocasión comunitaria.

Y quienes sentíamos que el “más” de la entrega era también cruzar regiones, ir al encuentro de quienes encontraban sentido a su vida, en estas y otras Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Primero fuimos diez, después treinta, ochenta, cerca de los mil (¿?). Hacia aquel memorable encuentro nacional en Tehuantepec: “Tropas de María sigan la bandera...”, ufanos cantábamos, cuando en escala por Oaxaca la prensa local nos tildaba de subversivos.

Emblemático obispo Arturo Lona, nos recibiste sobre carreta de bueyes, escoltado por tehuanas de dorados collares y hombres ensombrerados de terciopelo. Por las calles procesionamos, abrazamos a otros como nosotros. Los enormes cirios quemados al lado de notas de banda de viento alumbraban caminos sociales. Las CEB eran esperanza latinoamericana, temerosa jerarquía les acechaba.

En diversas calles seguía creciendo al volver a Polanco, grupos convocados se trasmitían la invitación. A sí mismos se nombraban con nombres tradicionales como *Discípulos de Emaús*, *María de Guadalupe*,

pero mejor reconocidos como la comunidad de Don Paco y Rosina, o de Elisa, o la de la calle 24 o la 18.

Qué importaba un nombre cuando el espíritu es verdad fraterna. Quedaría para la memoria de nuevas épocas recordar aquellas “*cuando nos amábamos*”, diría alguna. De esta vida comunitaria fui testigo de enlaces matrimoniales, aniversarios, bautizos. Ya éramos rostros chispeantes, cariños que te enlazaron, a ti, a mí, a mi familia con la tuya.

¿Recuerdas aquel portero de fútbol sin pies?, ¿a quien vivía encadenada a su silla de ruedas?, ¿a inhalantes de cemento?, ¿el olor a mariguana al pasar por alguna calle y a quienes en las banquetas despreciados les encontrábamos?, ¿los bebedores empedernidos, sin cura? Nuestras entrañas se removían. Hicimos algo por ellos. “Que no lo sepa tu mano izquierda...”, nos susurra Jesús hasta hoy.

La Navidad fue fiesta de todos y para todos. El recorrido de casa en casa para el abrazo, brindis por ser tú y yo él. Cadenas de luces brillantes, coloridos para proclamar, vivimos de cultos, festejos, temporadas. Después vendrían los Reyes a adorar al Niño; entraron a caballo con antorchas por el parque. Y cuando terminó la posada ise nos perdió el burro alquilado! donde había montado la María ataviada.

Las anécdotas hasta hoy siguen siendo eco de buen humor, memoria cualificada de quienes apasionados vivieron por la causa, la de ser *pueblo* sagrado. Así cobró sentido una vida plena, personal, comunitaria; girones de plenitud. Tú fuiste joven —yo lo fui—, días de frescura, riesgo, pasión. Hasta donde pudimos llegar, arribamos. Heridas quedaron, goces también.

Enviados a misionar, llevar a más allá del suburbio, a la campiña, esta existencia que era nuestra, a campesinos cargando lejanías. Celebramos en Cuquío, año tras año, debajo de un árbol la Pascua. Las “misiones” nos abrieron otro horizonte, el de una fe compartida, sacramental. Afloró en ti la satisfacción del “dar más que el recibir”.

Cuando el tiempo fue arte, te descubriste compositor, guitarrista, bailarina, poeta, para goce de muchos. No solo éramos asamblea, encuentro, fuimos auditorio; lo artístico impregnado en ti, en templos,

escenarios. Tus manos, pies, cuerpo, surgían con belleza, música, ediciones. Continúas hasta hoy creciendo en el afán de ser *amigo*.

De vocaciones definidas a la vida surgieron muchas. Rescatado de las calles, tocando puertas, te convertiste en profesionista, mujer de clausura, reivindicando otras luchas de causas justas. Ya eres abuelo, abuela, de nietos y pesares, hijos y andanzas, tu historia te colmó. Como *pueblo* sigues siendo *solidario*.

## ***IV. Epílogo***





## ***Reflexión final***

DAVID CARBAJAL LÓPEZ\*

El lector que se acercó a esta obra encontró un libro colectivo en torno al significado e impacto que tuvieron las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) entre los habitantes de la colonia Lomas de Polaco, durante el periodo de 1973 a 1993. El escenario de esta investigación se localiza al sur de Guadalajara, México, en un asentamiento urbano popular habitado por familias de trabajadores que tuvieron la posibilidad de organizarse para reivindicar mejores condiciones de vida, con el apoyo de miembros de la iglesia católica progresista, a saber: seminaristas y sacerdotes jesuitas, madres Reparadoras y curas diocesanos, convencidos de la construcción del reino de los cielos aquí en la tierra.

Surge el cuestionamiento ¿por qué llegaron a principios de la década de 1970 estos religiosos de vanguardia a una colonia periférica tapatía, habitada por católicos con carencias materiales? Una parte de la respuesta ofrecida en esta obra indica que ello obedece a factores exógenos, esto es, a los cambios que la iglesia católica experimentó en su seno con el Concilio Vaticano II (1962–1965) y a la posterior Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (Celem), efectuada en Medellín, Colombia (1968). En ambos foros quedó clara, para una

/\* Es maestro en Historia de México y doctor en Ciencias Sociales por El Colegio de Michoacán. Es jefe del Departamento de Historia de la Universidad de Guadalajara y profesor investigador en el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de esta universidad, así como miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) de México.

parte de la jerarquía eclesiástica, la necesidad de acercarse a los feligreses, desde su cotidianidad, con la finalidad de mejorar sus condiciones de vida. La otra parte de la explicación se debe a la existencia de elementos endógenos, es decir, a la presencia de una comunidad católica polanqueña llena de vitalidad, compuesta en su mayoría por población joven con anhelos de transformación, pero también, inmersa en altos índices de violencia.

La trama del libro mostró cómo la organización y funcionamiento de las CEB, tanto de adultos como de jóvenes, generaron en Lomas de Polanco un proyecto de vida comunitario que se concretó en la gestión colectiva de servicios públicos y en la creación de espacios de beneficio común, como fue la cooperativa y lo sigue siendo la mutual de servicios funerarios. La pedagogía empleada en las reuniones de las CEB: ver, pensar y actuar, permitía observar la cotidianidad, analizarla y proponer alternativas para mejorarla, todo ello a la luz del evangelio. En dichos momentos de encuentro, los integrantes de cada CEB forjaron lazos de amistad, fraternidad y solidaridad que incidieron en la conformación de una conciencia colectiva en la que se sabía que se podría tener escasez de dinero o bienes materiales, pero que se estaba seguro de que se formaba parte de una comunidad solidaria, en la que, además, se recibía apoyo espiritual cercano y continuo, ya fuese de religiosos jesuitas, sacerdotes diocesanos o religiosas Reparadoras.

En esta obra participaron investigadores sólidos que recurrieron a distintos métodos de interpretación, pero sin lugar a dudas, un aporte fundamental de estos es que dan voz a las personas de distintas generaciones que formaron parte de las CEB de Lomas de Polanco durante el lapso de 1973 a 1993, quienes fueron actores importantes de dicho proceso. Por tanto, en diferentes apartados del libro se pudo acceder a testimonios de religiosos y laicos que mostraron la trascendencia de las CEB en la vida cotidiana de una colonia popular. A lo largo de los capítulos se pudo reconocer a personajes y compañeros que han dejado huella en la vida de la comunidad polanqueña.

Para concluir este epílogo, valdría la pena cuestionarnos ¿por qué si las CEB fueron tan benéficas para los feligreses de la comunidad de Lomas de Polanco, estas perdieron fuerza o desaparecieron gradualmente a mediados de la década de los años noventa del siglo XX? En este libro colectivo se buscó ofrecer al lector la respuesta a esa y otras interrogantes que desde entonces no han dejado de rondar en la cabeza de personas que, como el que esto escribe, fueron actores y beneficiarios de este modelo de iglesia fraterna y solidaria que aspira a la construcción de una sociedad más justa, equitativa e incluyente.

Jardines de San José, noviembre de 2014.



## ***Acerca de los autores***

**Pedro Humberto Arriaga Alarcón** es sacerdote jesuita y licenciado en Filosofía, certificado en Configuraciones Sistémicas. Colaboró en la Arquidiócesis de Guadalajara y en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús. Impulsó, junto con novicios jesuitas y religiosas de la Congregación de Hermanas de María Reparadora, las comunidades eclesiales de base (CEB). En Campeche atendió campamentos de refugiados guatemaltecos. Desde 1998 trabaja en comunidades tzotziles. Actualmente es párroco de San Juan Bautista Chamula y vicario episcopal en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Dirige Radio Tepeyac. Ha trabajado el tema de la inculturación en diversos artículos publicados en España y México.

**Sofía Cervantes Rodríguez** es maestra en Sociología de la Educación, doctorante en Ciencias de la Educación, especialista en Psicología Clínica y Psicoterapia Gestalt. Es profesora investigadora del Departamento de Psicología, Educación y Salud del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Su línea de investigación se enfoca a las emociones sociales y los procesos de vincularidad. Entre sus publicaciones están: “El potencial pedagógico de las emociones”, “La psicoterapia y la vida cotidiana” y “Las vicisitudes del alma: el principio de relación en psicoterapia”.

**Elba Noemí Gómez Gómez** es maestra en Investigación Educativa y doctora en Estudios Científico-Sociales. Es profesora investigadora en el Departamento de Psicología, Educación y Salud del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Sus trabajos de

investigación han girado en torno a la conformación de la identidad, a los sujetos de la educación, a las formas simbólicas y a la capacidad de agencia. Es autora del libro *Habitar el lugar imaginado. Formas de construir la ciudad desde un proyecto educativo político*. Entre sus colaboraciones recientes está el capítulo “La esperanza y la capacidad de agencia. De la exclusión a la inclusión”, en el libro *Las emociones como dispositivos para la comprensión del mundo social*.

**Olivia Guadalupe Penilla Núñez** es licenciada en Psicología y maestra en Antropología Social. Es profesora asociada en el Departamento de Psicología, Educación y Salud en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Es investigadora asociada del Proyecto FOMIX-CIDYT del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Entre sus publicaciones recientes se encuentra “La fuga perfecta en Villa de las Niñas”, en *Las emociones como dispositivos para la comprensión del mundo social*.

**Lucía Betsabé Pérez García** es licenciada en Psicología. Es agente de métodos alternos para la solución de conflictos, certificada por el Instituto de Justicia Alternativa del Estado de Jalisco, docente y terapeuta. Sus líneas de investigación son: aprendizaje, educación y la familia.

**José Humberto Salguero Antelo** es maestro y doctor en Educación. Está adscrito al Departamento de Formación Humana y Cristiana de la Universidad La Salle Noroeste. Su línea de investigación se enfoca a la pedagogía crítica, bioética y los derechos humanos. Es autor de “Ciudad, poder y educación en la gestión de proyectos urbanos en la ciudad del siglo XXI” y de “La concientización en la praxis educativa en un proyecto de intervención pastoral: el caso Lomas de Polanco”.

**Antonio Sánchez Antillón** es maestro en Teoría Psicoanalítica y doctor en Psicología por la Universidad de Ciencias Sociales y Empresariales de Buenos Aires. Es profesor de tiempo completo en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Es autor del libro *Introducción al discurrir ético en psicoanálisis*, así como de varios artículos en revistas y libros en los que aborda temas como el reto de la sexualidad en la iglesia y el de la sociedad del resentimiento.

**Jaime Torres Guillén** es doctor en Antropología Social. Es profesor en el Instituto de Filosofía. Su línea de investigación se enfoca hacia temas como el fenómeno del desprecio, agravio social y la base moral de la resistencia política. Es autor del libro *Dialéctica de la imaginación: Pablo González Casanova, una biografía intelectual*, así como de los artículos “Sufrimiento y no identidad: reflexiones para una política negativa” y “Desprecio, potencial normativo y progreso moral”, publicados en la *Revista Piezas*.

**María Eugenia Arlette Vaca Martín** es licenciada en Ciencias de la Educación. Actualmente es profesora en un colegio privado. Se ha desempeñado en diversos proyectos de investigación social y educativa. Es autora de la ponencia “El desarrollo de la dimensión afectiva en niños con problemas de lectoescritura y matemáticas. El caso del Centro Polanco”.





ITESO

Universidad Jesuita  
de Guadalajara

JALISCO

GOBIERNO DEL ESTADO



CONACYT

Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología

**El tesón de “hacerse comunidad”, la inscripción en una utopía  
y la promesa de una forma de vida digna fungieron como  
conjuro contra el miedo en Lomas de Polanco.**

Cuatro manos pueden más que dos y con la suma de muchas voluntades es posible cambiar la realidad en que se vive, por más adversa que parezca. Así sucedió en la colonia Lomas de Polanco, al sur de la ciudad de Guadalajara, México, entre los años setenta y principios de los noventa del siglo xx, donde se generó un movimiento organizativo, enraizado en las Comunidades Eclesiales de Base y la educación popular, que emprendió una lucha social para conseguir los servicios de infraestructura urbana ante las promesas incumplidas de autoridades y fraccionadores.

La confluencia de actores, individuales y colectivos, de distintos contextos, contribuyeron a la reconstitución del tejido social y la creación de los lazos que dieron sentido de comunidad a los colonos y al desarrollo de su capacidad de agencia para la transformación de su entorno y de su vida.

Esta experiencia se recupera en esta obra, a partir de una serie de entrevistas con los actores del movimiento, mediante un análisis retrospectivo y desde varias perspectivas teóricas. Su estudio permite comprender mejor las dinámicas sociales acontecidas y posibilita su reproducción para enfrentar de manera organizada problemas en contextos urbanos y sociales particulares.

